# LEONE MEDIGOS LEHRE VOM WELTALL

## UND IHR VERHÄLTNIS ZU GRIECHISCHEN UND ZEITGENÖSSISCHEN ANSCHAUUNGEN.

---

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

DER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

FRIEDRICH-ALEXANDERS-UNIVERSITÄT ERLANGEN

VORGELEGT VON

**ERNST APPEL**

AUS HOMBURG V. D. HÖHE.

TAG DER MÜNDLICHEN PRÜFUNG: 25. JULI 1906.

BERLIN

DRUCK VON GEORG REIMER

1907.

77

# LEONE MEDIGOS LEHRE VOM WELTALL

## UND IHR VERHÄLTNIS ZU GRIECHISCHEN UND ZEITGENÖSSISCHEN ANSCHAUUNGEN.

---

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

DER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

FRIEDRICH-ALEXANDERS-UNIVERSITÄT ERLANGEN

VORGELEGT VON

**ERNST APPEL**

AUS HOMBURG V. D. HÖHE.

TAG DER MÜNDLICHEN PRÜFUNG: 25. JULI 1906.

BERLIN

DRUCK VON GEORG REIMER

1907.

Sonderabdruck aus dem Archiv für Geschichte der Philosophie
Bd. XX, Heft 3/4.

MEINEN LIEBEN ELTERN

IN DANKBARKEIT

GEWIDMET

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41549813_0130

## Einleitung.[1])

Schon eine oberflächliche Einsichtnahme in das philosophische Werk Leone Medigos „Dialoghi di Amore“[2]) läßt mit Sicherheit ohne Zuhilfenahme anderer Daten seine Entstehungszeit bestimmen. Es kann seinem ganzen Gepräge nach nur eine Frucht der Renaissancezeit sein. Es entspricht so vollkommen ihrer Lebensauffassung, daß mit seiner Betrachtung zugleich der beste Einblick in jene Gärungszeit getan wird. Wie gerade die der Philosophie Leones zugrunde liegende Auffassung einer das ganze Weltall erfüllenden Liebe[3]) sich im Quattrocento und Cinquecento in Italien aller Herzen bemächtigte, kann man besonders aus den Schöpfungen Raffaels ersehen. Dem schönsten antiken dichterischen Ausdruck der Forderung, daß die Seele erfüllt sein müsse von einer unendlichen Liebessehnsucht zum Ewigen, Göttlichen, dem Liebesgedicht Amor und Psyche hat der größte Maler seiner Zeit die anregendste

---

[1]) Vgl. Zimmels, Leo Hebräus, ein jüdischer Philosoph der Renaissance; sein Leben, seine Werke und seine Lehren, Breslau 1886. Der Verfasser behandelt jedoch Leones Lehre nur kurz und lückenhaft, sein Verhältnis zu griechischen und zeitgenössischen Philosophemen fast gar nicht. Vgl. L. Stein, AGPh. Bd. 3 S. 110. Weitere Studien über Leone, die Z. veröffentlichen wollte, sind nicht über den Anfang hinausgekommen (Leone Hebreo, Neue Studien, Heft I, Wien 1892).

[2]) Der Arbeit ist die Venediger Ausgabe von 1541 zugrunde gelegt. Über Leones Leben vgl. Zimmels a. a. O. S. 16—47.

[3]) Vgl. auch die Worte des damaligen Hauptphilosophen Ficin (Commento sopra lo Amore overo convito di Platone, Firenze 1544, pag. 165): Le parti di questo mondo come membro d' uno animale dependendo tutte da uno Amore si connettono insieme per comunione di natura.

malerische Form verliehen. Auch unserem Philosophen gilt die Liebe als Lebensnerv der ganzen Welt.[4]) Jedes Wesen von der Urmaterie ab bis zum höchsten Sein, der Gottheit, strebt, um sein Leben zu erhalten, ja noch zu vervollkommnen, nach Vereinigung zunächst mit dem ihm Ähnlichen, Fehlenden, schließlich mit der ganzen Welt und sucht, in dieser Einigung zu verharren.

Tote Gruppen sind wir — wenn wir hassen,
Götter — wenn wir liebend uns umfassen![5])

Der Endzweck aller Wesen ist die Einigung mit Gott;

Liebe, Liebe leitet nur
Zu dem Vater der Natur.[6])

Allerdings fehlt unserem Philosophen infolge der zu starken Gefühlsbetonung, wie fast der ganzen Renaissancephilosophie überhaupt, das ruhig objektive Durchforschen des Besonderen, um so erst stufenweise zum Allgemeinen aufzusteigen. Der Renaissance ist es eben um den Augenblickszweck zu tun,[7]) und dieser ist Befriedigung des Gemüts. Deshalb läßt denn auch Leone seiner Phantasie den freiesten Lauf. Die notwendige Folge ist, daß seine Philosophie auch einseitig ausfällt. So behauptet er, um nur den allgemeinsten Fehlgriff anzugeben, die vollständige Einheitlichkeit der Welt, versucht es aber nicht, die Ursache ihrer nun doch einmal bestehenden Vielheit zu erklären. Ein weiterer Mangel für das ganze Gedankengebäude liegt in der äußerlich wenig geschlossenen Beweisführung seiner Dialoge vor. Oft wird nämlich plötzlich der ganze Gedankengang willkürlich unterbrochen, weil Leone sich vielleicht durch irgend ein von ihm gebrauchtes Wort zufällig an eine andere Sache erinnert, deren Besprechung ihn augenblicklich

---

[4]) In neuerer Zeit ähnlich bei Teichmüller (Über das Wesen der Liebe, Leipzig 1879): Die Liebe ist ein Gegenstand, „der nicht bloß alles, was Herz hat, bewegt, sondern auch mit dem Wesen der Dinge insgesamt aufs innigste zusammenhängt“ (S. 4). „Es gibt . . . nichts, was nicht irgendwie einem Triebe oder der Liebe folgte, weil jede denkbare Lebensäußerung eine innere Notwendigkeit der Beziehung auf anderes einschließt“ (S. 102).

[5]) Schiller, Die Freundschaft.

[6]) Schiller, Philosophische Briefe.

[7]) Man erinnere sich an den Karnevalsgesang des Lorenzo Magnifico: Sia lieto, Di doman non c' è certezza.

mehr interessiert.[8]) Seine Rechtfertigung gegen diese Aussetzungen findet unser Philosoph, sobald wir uns gegenüber seinem Werke auf ästhetisch-philosophischen Standpunkt stellen.[9])

Den Haupteinfluß erfährt Leone von Plato. Wie so vielen andern und besonders Renaissancephilosophen erteilt letzterer auch unserem Philosophen erst die philosophische Weihe. Häufig lehnt sich die Leonesche Darstellung an platonische Ansichten so peinlich an, daß wir vielleicht Teile derselben für eine unehrenhafte Aneignung früherer Gedanken halten könnten, wenn wir nicht dem damaligen Zeitgeist Rechnung trügen. Denn den Renaissancejüngern galt es gerade für ehrenvoll und erstrebenswert, einem berühmten Manne möglichst in seinen Anschauungen nahe zu kommen.[10]) Die eigenen Anschauungen suchte man oft als eine schon in den Worten des Vorbildes liegende Meinung hinzustellen. Diese Wahrnehmung kann man auch bei Leone machen, der selten den Mut hat, eine dem Plato direkt widersprechende Ansicht auszusprechen, so daß er häufig, wo ihre Verschiedenheit augenscheinlich ist, die-

---

[8]) Voigt, Wiederbelebung des klassischen Altertums [3], I S. 34 erwähnt diese Art bei Petrarca und meint, daß es ihrer bedurfte, „um mit der dürren scholastischen Methode zu brechen".

[9]) Dieser war damals der Maßstab für jede philosophische Leistung. Vgl. eine Stelle aus einem Briefe Picos an Lorenzo Magnifico: „Aber noch aus einem anderen Grunde entbehrt sein (Dantes) Werk der höchsten Genialität. In steifem Ernst trägt er seine philosophischen Gedanken vor und streift ihnen nicht, um sie liebenswürdiger zu machen, der Venus zierliches Gewand über. In Deinen Versen jedoch fließt in das frohe Getändel der Liebenden philosophische Betrachtung mit ein, und ruhige Würde und Heiterkeit verketten sich zu freundlichem Spiele." (Pico della Mirandola, Ausgewählte Schriften, übersetzt von A. Liebert, Jena und Leipzig 1905, S. 95/96.)

[10]) Vgl. Πλήθωνος νόμων συγγραφῆς τὰ σωζόμενα par C. Alexandre, Paris 1858, S. 32/34. Ἐπεὶ καὶ τούτῳ αὐτῷ οὐ σμικρῷ διαφέρειν ἂν σοφοὺς σοφιστῶν, τῷ τοὺς μὲν σοφοὺς συνῳδὰ τὰ αὑτῶν τοῖς ἀεὶ παλαιοτέροις ἀποφαίνειν. Vgl. auch Arnaldo della Torre, Storia dell' Accademia in Firenze, 1902, S. 835: Nel quattrocento tutto il mondo antico risorgeva cosi nel campo intellectuale come nel pratico. Un capitano pur che si fosse era un Cesare; un protettore di letterati era un Mecenate od un Augusto; un filosofo era un Platone od un Aristotele; un oratore era un Cicerone ... se non lo era, dovera tentare di diventarlo, perchè nell' antichità soltanto si era raggiunta ogni perfezione in ogni genere.

selbe, wenn auch gewaltsam, zu heben sucht.[11]) Aristoteles' Einfluß auf Leone ist bei weitem nicht so stark, wie der des Platon, zog er doch letzteren, was die Abstraktionsfähigkeit anbetrifft[12]) — und darauf kam es ja schließlich Leone an —, dem Stagiriten um ein gutes Stück vor. Mag diese Bevorzugung berechtigt sein oder nicht, platonisierende Philosophen haben stets so geurteilt.[13]) Andere griechische Philosophen haben auf Leone weniger eingewirkt; in geringem Maße die Stoiker, die seinerzeit hauptsächlich durch ciceronianische Schriften bekannt waren; am meisten noch Plotin. Da unser Philosoph platonische und aristotelische Ansichten in Einklang bringen wollte, so ergab es sich von selbst, daß er sich auch für die neuplatonische Schule interessierte, „in der auch Aristoteles gleichsam wieder zurückgenommen in den Platonismus schien".[14]) Daß Leone von Marsilio Ficino und Pico della Mirandola abhängig ist, braucht kaum noch erwähnt zu werden. Ein Einfluß Leones auf das pantheistische System Spinozas kann nur in sehr beschränktem Maße[15]) — höchstens in der Lehre beider von der Gottesliebe[16]) — zugestanden werden. Denn Leones Grundanschauung ist mit Bewußtsein dualistisch. Dieser Dualismus zeigt sich bei ihm nicht nur physiologisch in der Lehre von den voneinander getrennten Teilen der Seele und biologisch in dem Zusprechen der einzelnen Teile an die betreffenden niederen oder höheren organischen Wesen,

---

[11]) Z. B. bei der Behandlung der Ansichten über den Weltursprung. Dialoghi pag. 161. Vgl. auch Zimmels, N. Studien S. 26.

[12]) Dialoghi pag. 239: ancor che Aristotele, se ben fu sottilissimo mi credo che nell' astrattione il suo ingegno non si potessi tanto sollevare come quello di Platone.

[13]) Vgl. z. B. Schleiermacher, Gesch. d. Phil. S. 120 über Aristoteles: „großen Mangel an spekulativem Sinn kann man nicht verkennen."

[14]) H. v. Stein, 7 Bücher z. G. d. Platonismus III S. 157. Er machte ebenso wie die übrigen Renaissancephilosophen keine strenge Scheidung zwischen Alt- und Neuplatonismus.

[15]) Jedenfalls kann Leone nicht allgemein — wie B. Münz will — der Vorläufer von Giordano Bruno und Spinoza genannt werden. („Ein Philosoph der Liebe." Referat über das Zimmelssche Buch im Magazin für die Literatur des In- und Auslandes, 1887 Nr. 30.)

[16]) Zimmels, Leo Hebräus, S. 76. Gerade bei dieser ist aber Spinoza individualistisch-mystisch.

sondern auch metaphysisch in der Transzendenz einer Gedankenwelt und ethisch in dem Streben nach Entfernung der materiellen Substanz, um vollkommen im Reiche des Geistes zu leben. So ist unserem Philosophen dem ganzen Bau seines Systems nach die pantheistische Grundidee, obwohl sich Anklänge an sie infolge seines Einheitsbedürfnisses in mystischer neuplatonischer Art bei ihm finden, fremd.[17]) Folgende Erwägung bestärkt diese Behauptung. Wo Liebe besteht, muß es notwendig eine Gegenübersetzung von Ich und Nichtich geben. Diese Trennung kann durch die Liebe aufgehoben werden, muß aber zunächst gesetzt sein. Also muß es Individuen geben, was ja aber der Pantheismus gerade nicht zugibt. Es ergibt sich, daß die spinozistische Lehre von der Leoneschen mindestens ebenso sehr verschieden ist, wie erstere von der platonischen.

## I. Die anorganische Welt.

Die Urmaterie oder das Chaos,[18]) das Leone mit Plato als am Anfang alles Geschehens bestehend annimmt, besitzt ein allgemeines Streben in sich, alle Arten von Dingen entstehen zu lassen.[19]) Da es jedoch nicht alle Formen zusammen in Aktualität erhalten kann, läßt es jedes Ding auf Kosten der Vernichtung des anderen entstehen. Die Dinge sind so in ihm alle der Möglichkeit nach enthalten. Aus ihm erzeugen sich und trennen sich die Elemente, Erde, Wasser, Luft und Feuer ab. Leone teilt jedem dieser Elemente seinen natürlichen Ort gemäß seiner Beschaffenheit zu.[20]) So verbindet sich zum Beispiel Erde gemäß der gleichen Natur-

[17]) Mit gleicher Berechtigung weist Augusto Conti in seinen Cose di storia ed arte (Firenze 1874), pag. 285, die auch öfters aufgestellte Behauptung zurück, daß Ficin schon einen Pantheismus lehre. Was Conti an dieser Stelle bemerkt, gilt auch größtenteils für die richtige Auffassung unseres Philosophen.

[18]) Dialoghi pag. 43 u. pag. 192.

[19]) Eine Grundmaterie muß vorhanden sein, da ohne dieselbe die Elemente nicht ineinander übergehen könnten. Timäus 50A ff. Plotin Enneaden $I_8$ Kap. 6, $II_4$ Kap. 4. Pico, Commento zu Dell' Amore celeste e divino, canzone di Girolamo Benivieni, Lucca 1731, pag. 52: Caos non significa altro, che la Materia piena di tutte le forme, ma confusa ed imperfetta.

[20]) Dialoghi pag. 40 ff.

art immer wieder mit Erde,[21]) und wenn Erde sich vielleicht über dem Luftkreis, der sich um sie herumzieht, befindet, eilt sie, getrieben von natürlicher Liebe, zu dem Gleichartigen. Deshalb stürzen kaltgewordene Kometen, da sie von dem ihnen ungleichartigen Feuer frei geworden sind, wiederum zur Erde. Andererseits streben die Winde, die sich im Erdinnern befinden, hinaus, um sich mit dem Luftkreis zu verbinden.[22]) Die Naturbeschaffenheit der Erde besteht darin, daß sie die Ruhe liebt und nicht wie Himmel und Feuer in steter Bewegung sein will.[23]) Deshalb flüchtet sie in den Mittelpunkt des Himmels- und Feuerkreises, wo sie vor deren andauernden Umdrehungen am meisten geschützt ist. Das Wasser ist der Erde am nächsten verwandt, da es wie diese, allerdings in etwas geringerem Maße, faul und schwer ist.[24]) Daher befindet es sich bei der Erde, aber über ihr. Die Luft befindet sich zwischen dem Erd- und Feuerkreis. Ganz in die Höhe zum Himmel kann sie nicht steigen, weil sie noch nicht von aller Materie frei ist, und infolgedessen auch ihre Bewegungen nicht in dem Maße leicht und regelmäßig sein können, wie das bei dem Feuer der Fall ist.[25]) Luft nimmt die Mittelstellung ein, damit Wasser und Feuer sich nicht einander schädigen. Das wertvollste, am wenigsten stoffliche Element, das Feuer, gilt unserem Philosophen fast als ein formales Prinzip.[26]) Es ist die altgriechische philosophische Anschauung, die uns

[21]) Ähnlich Empedokles nach Zeller, Phil. d. Griechen[3] I, 690 und bestimmter nach Plato nach Zellers Worten $II_1$, S. 679, Anm. 1. Die Schwere bestehe in nichts anderem als in dem Streben, sich mit dem Verwandten zu einigen. Vgl. Timäus 62 C u. D und Lysis 214. Aristoteles, Physik $III_5$ 205 a ff. Ganz ähnlich auch Giordano Bruno bei M. Carriere, Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit, Leipzig 1887, S. 139.

[22]) Aristoteles, Meteorologie II 7. 8.

[23]) Leone nennt die Erde infolge ihres Ruhebedürfnisses più lontana dal fonte della vita. Vgl. dazu Theätet 153 . . . τὸ μὲν εἶναι δοκοῦν καὶ τὸ γίγνεσθαι κίνησις παρέχει, τὸ δὲ μὴ εἶναι καὶ ἀπόλλυσθαι ἡσυχία. Aristot. De generatione et corruptione II, 330 b, 32.

[24]) Schwer heißt hier immer soviel wie mit Materie belastet.

[25]) Es sei denn, daß die Luft sich in Feuer umsetzte. Vgl. Theätet 153.

[26]) Dialoghi pag. 216. Plato kennt die Idee des Feuers Tim. 51 B. Nach Aristot. steht auch das Feuer mehr auf der Seite der Form. De gen. et corr. $I_8$. 335 a, 9 ff.

hier entgegentritt, daß Ähnliches sich Ähnlichem nähert und sich, wenn möglich, mit ihm zu verbinden sucht. Der ebenfalls griechischen, immerhin auch berechtigten Ansicht, daß gerade Gegensätze einander lieben und sich zu vereinigen streben, tut Leone keine Erwähnung,[27]) sondern nimmt die ersteren als eine Hauptursache der Liebe an, ohne diesen Grund auf alle verschiedenen Fälle hin zu untersuchen. Unbeachtet bleiben von ihm die griechischen Philosophen, die behaupten, Holz gegen Holz sei gleichgültig, aber nicht Feuer gegen Holz, sondern Feuer stürze sich auf das Holz und vereinige sich mit ihm in verzehrender Liebe. Und Leone selbst widerspricht seiner Hauptbegründung der Entstehung der Liebe, wenn er sagt, daß aus einer irgend einem Menschen erwiesenen Wohltat zwischen diesem und seinem Wohltäter eine gegenseitige Liebe und Zuneigung entspringt, daß also der Wohltäter sein ihm hinsichtlich dieser Wohltatserweisung gerade ungleiches Wohltatsobjekt eben wegen dieser Ungleichheit liebt und umgekehrt.[28]) Man wird auch aus den sonstigen Ausführungen unseres Philosophen gewahr werden, daß er diesem Entstehungsgrund der Liebe aus dem Streben des Ähnlichen, sich mit dem Ähnlichen zu vereinigen, selbst in Wirklichkeit nicht die Allgemeingültigkeit zuerkennt, die er ihm am Anfang des zweiten Dialogs zuspricht.[29]) Wie sollten sich denn auch die feindlichen Elemente verbinden können wie Freunde? Und doch lehrt er, daß gerade durch die Verbindung der verschiedensten Elemente die einzelnen Dinge entstehen, und zwar eine immer höhere Stufe von Wesen, je einiger sich die Elemente zusammenfinden.[30]) Diese Vereinigung der Gegensätze ist das, was man schon seit Heraklit Harmonie der Dinge nannte, die auch dem Plato und Aristoteles[31]) für eine Grunderklärung der Dinge gilt. Das Prinzip der Liebe, wie es

---

[27]) Wohl aber Plato im Lysis 214 Schluß.

[28]) Dialoghi pag. 36.

[29]) Allgemein gültig ist nur die Behauptung, daß immer die Folge von Liebe das einander Ähnlichwerden ist. Vgl. Dialoghi pag. 132.

[30]) Dialoghi pag. 44.

[31]) Phädon 86 B; De anima $I_4$ . . . καὶ γὰρ τὴν ἁρμονίαν κρᾶσιν καὶ σύνθεσιν ἐναντίων εἶναι καὶ τὸ σῶμα συγκεῖσθαι ἐξ ἐναντίων.

schon beim untersten Grade der Welt nach Leone auftritt, ist jedoch verschieden von dem des Empedokles, der auch eine φιλότης und στοργή als eine die Urstoffe verbindende Kraft annimmt. Der Unterschied zwischen ihm und unserem Philosophen besteht darin, daß der Grieche diese einigende Kraft vom Stoffe streng geschieden und als ein für sich Seiendes betrachtete und nicht, wie Leone, dieselbe für eine den Elementen eigentümliche und ihnen innewohnende Wesenheit hielt. Das war für Empedokles eine richtige Folgerung aus dem Seinsbegriff des Parmenides, durch den beeinflußt er sich die Elemente nur als unveränderliche Substanzen denken konnte. Andererseits wußte er sich die Bewegung derselben nur durch die Annahme eines Kraftprinzips zu erklären. Für den Platoniker Leone war dieser strenge Seinsbegriff[32]) auf die Welt des Denkens beschränkt. Seine Vorstellung von dem amore mondano war die, daß die Elemente sich einigten zur Bildung der verschiedensten Dinge, so daß diese wieder darnach streben konnten, ein möglichst — soweit es ihre eigene Natur zuläßt — getreues Abbild von der Welt der Wirklichkeit zu werden. Für Leone involvierte der Begriff eines Dinges schon den Zweckbegriff.[33]) Da bei Empedokles der letztere fehlt, mußte er die Liebe als eine außerhalb der Dinge stehende Ursache ihrer Bewegung ansehen. Ein weiterer Beweis für das Dargelegte ist, daß Empedokles als Grund des Entstehens und Vergehens zwei Prinzipien, Liebe und Haß, annimmt, indem er ganz gemäß seiner parmenidesierenden Anschauung nicht nur jedem Element, sondern auch den Erklärungsprinzipien für das Werden und Vergehen der Dinge ein bestimmtes unveränderliches Sein zukommen läßt. Leone spricht immer nur von einem Prinzip;[34]) ihm gilt dasselbe eben nur als ein Wirken, das, je nachdem die Materie dazu fähig ist, mehr oder weniger

[32]) Ihn faßt er wie Empedokles und Plato als eine Mehrheit von Substanzen. Vgl. Dialoghi pag. 56.

[33]) So auch Aristot. Metaph. VIII$_4$ 1044b ἴσως δὲ ταῦτα ἄμφω τὸ αὐτό nämlich τὸ τέλος καὶ τὸ εἶδος.

[34]) Dafür scheint sich auch Aristot. Metaph. III$_{4,8}$ zu erklären. Er widerspricht dem Empedokles in Metaph. IV$_5$, I$_8$ und I$_4$. Schwegler schließt sich dem Aristot. auch an, in seinem Kommentar zur Metaphysik (Tübingen 1847) S. 40: „In der Tat ist auch die durchgängige Auseinanderhaltung einer

verbindend wirkt. Die Trennung von Dingen entsteht dadurch, daß infolge von Liebe für dort hier eine Trennung erfolgen muß. Außerdem ist die Materie von Natur aus träge und widerstrebend, nach Plato die συναίτια, ohne die nichts entstehen kann. Leone faßt dieses Entgegenstreben gegen Vereinigung nur als eine Trägheit der Materie, nicht als eine Gegenkraft wie Empedokles, sondern eher als ἐγγύς τι τοῦ μὴ ὄντος.[35]) Wie schon bemerkt, entstehen aus der verschiedenfachen Verbindung der einzelnen Elemente, je harmonischer dieselbe ist, desto vollkommenere Wesen.[36]) Im ersten schwächsten Grade dieser Vereinigung entstehen die „gemischten Körper", die anorganischen Wesen;[37]) so die verschiedenen Gestein- und Metallarten, denen das Erdelement Härte, das Wasser Glanz,[38]) die Luft Durchsichtigkeit und das Feuer Licht verleiht. Die Verschiedenheit unter ihnen kommt daher, daß von den Elementen eines gewöhnlich vorwiegt und dem besonderen Dinge gerade seine Natur hauptsächlich aufprägt.

## II. Die organische Welt.[39])

Eine höhere Stufe von freundschaftlicher Vereinigung der sonst einander feindlichen Grundstoffe tritt auf bei den Pflanzen, die infolgedessen schon eine „vegetative Seele"[40]) haben. Diese äußert sich in einer inneren Keimkraft, dem Ernährungs- und Fortpflanzungstrieb. In bezug auf die Liebesempfindung zählt Leone die Pflanzen

---

trennenden und verbindenden Kraft in der Bewegung des Werdens eine undurchführbare Abstraktion, da die Begriffe der Attraktion und Repulsion ebenso identische als entgegengesetzte Begriffe sind." Leones Prinzip der Liebe läßt sich am ehesten noch dem Streben nach der Form bei Aristot. vergleichen.

[35]) Aristot. Met. VI 2. 1026b.

[36]) Dialoghi pag. 44ff.

[37]) Sie werden offenbar von Leone gemischt genannt, weil in ihnen die Mischung aus den einzelnen Elementen noch ganz klar hervortritt.

[38]) Dialoghi p. 46: l'aqua (pone) la chiarezza, il fuoco la lustrezza. Beides besagt aber ungefähr das gleiche.

[39]) Die Betrachtung über den Menschen, soweit er ein von den niedereren Geschöpfen grundverschiedenes Wesen hat, ist aus diesem Kapitel ausgeschaltet und bildet den Inhalt eines besonderen Abschnittes V.

[40]) Aristot. De anima $II_1$ 412b.

zu den anorganischen Wesen und gibt ihr den Sammelnamen „natürliche Liebe“.[41]) Einen noch höheren Grad der Lebensentwicklung haben die Tiere erreicht, die im Besitz einer „sensualen Seele“[42]) sind. Ihnen kommt auch der Vorteil der Bewegung zu. Insofern sie eine rein instinktive Liebe nach etwas haben, muß dieselbe noch zur „natürlichen Liebe“ gerechnet werden. Da nun Leone gemäß der griechischen Anschauung den Willen vom Intellekt abhängig macht, dem Erkennen den Primat über das Begehren zuschreibt,[43]) war es nur eine richtige Folgerung, wenn er sagt, für diese niederen, nur mit einer triebartigen Liebe ausgestalteten Wesen erkennt der Schöpfer oder seine Stellvertreterin, die Weltseele.[44]) Sie lieben und ersehnen etwas nur auf Grund der Erkenntnis Gottes, ebenso wie der Pfeil richtig das Zeichen zu treffen sucht nicht wegen seines eigenen Erkennens, sondern auf Grund der Erkenntnis des Schützen.[45]) Dieser Schluß hat allerdings eine „auf einer unstatthaften anthropologischen Analogie beruhende Beseelung“ zufolge,[46]) denn es kann weiter gefragt werden, ob man für diese Wesen, wie ihnen das direkte Erkennen abgesprochen wird, nicht auch Gott als Stellvertreter ihrer gegenseitigen Liebe annehmen müsse. Und in der Tat kann doch nicht behauptet werden, daß in dem angeführten Beispiel der Schütze das Ziel nur erkennt, dagegen auf das Streben verzichtet, dasselbe durch den ihm in diesem Falle nur als Mittel dienenden Pfeil zu treffen.

---

[41]) „amore naturale“ Dialoghi p. 38 ff. Vgl. Pico, Commento p. 37.

[42]) „anima sensitiva“ Aristot. De anima $II_2$ 413; $II_3$ 414b.

[43]) So muß auch nach Campanella alles, was auf einanderwirkt, einander fühlen und kennen. Carriere a. a. O. II S. 252, und Stöckl, Gesch. d. Phil. d. Mittelalters, Mainz 1865, III S. 356/57.

[44]) Bölsche, Liebesleben in der Natur, III, 1903, S. 160, übersetzt Instinkt des Vogels mit „es denkt in ihm“.

[45]) Vgl. Pico, Commento p. 38: gran testimonio della Providenza Divina, dalle quale sono state queste tali creature (che non hanno cognizione) al suo fine dirizzate, come la saetta del sagittario al suo bersaglio, il quale non è dalla saetta conosciuto, ma da colui, che con occchio di sapientissima providenza verso quello la muove.

[46]) Zeller a. a. O. II, 2., S. 375, Anm. 3. Eine Folge, dem ein System der Liebe nie entgehen kann. Vgl. Volkmann, Lehrbuch der Psychologie II (1884/85) S. 431.

Neben dem instinktiv strebenden Drang nach etwas tritt bei den Tieren noch eine höhere „sensuale Liebe“ auf, der schon eine eigene wahrnehmende Erkenntnis, auf der sich ein seines Objektes bewußtes Begehren aufbaut, vorangeht. Dieses Begehren ist wohl schon zielbewußt, aber noch nicht vorausschauend und kann deshalb nicht als Wille bezeichnet werden; „der Wille existiert nicht ohne die Vernunft“;[47]) denn letztere verleiht ihm erst die zur Erreichung eines Zweckes nötige, schon im voraus zwischen den verschiedenen Mitteln abwägende Denkfähigkeit. Dieser zeigt sich beim vierten und höchsten Grade der irdischen Vollkommenheit als „intellektuelle Seele“,[48]) die der Mensch nebst den den niederen Geschöpfen zukommenden Seelen zu eigen hat.[49]) Aus der intellektuellen Erkenntnis entsteht die „intellektuelle Liebe“, die auf eine rein geistige Erkenntnis der Dinge hinzielt. Die Betrachtung des Vernunftbesitzes mit seinen Folgen sei auf Kapitel V verschoben. Hier soll nur noch das menschliche Wesen betrachtet werden, insofern es eine Herleitung aus der niederen Tierwelt finden kann. Das ist der Fall bei den fünf Umständen, die als Beweggründe zur Liebe sowohl auf die Tiere, als auf die Menschen anwendbar sind. Sie können bei diesen Gattungen gesondert betrachtet werden, während sie bei den noch niedereren Geschöpfen in eine oder zwei Ursachen zusammenfallen.[50]) Folgende fünf Punkte sind es, die Liebe erzeugen:[51])

1. der Geschlechtstrieb;
2. der elterliche Trieb der Nachkommenerhaltung;[52])

---

[47]) Dialoghi ibid.: la volontà non sta senza ragione.

Aristot. De anima $III_{11}$; $III_9$ 432b: ἔν τε τῷ λογιστικῷ γὰρ ἡ βούλησις γίνεται, καὶ ἐν τῷ ἀλόγῳ ἡ ἐπιθυμία καὶ ὁ θυμός.

[48]) Aristot. De anima $II_{2,3}$. 413b, 414b.

[49]) Das Niedere ist auch im Höheren vorhanden; das gilt allerdings nur von den vergänglichen Wesen (vgl. Aristot., De anima $II_2$ Schluß). So ist der Mensch ebenso wie die Tiere den Fallgesetzen, der amore naturale unterworfen. Als amore naturale gilt unserem Philosophen das Streben der Landtiere nach dem Lande und das der Wassertiere nach dem Wasser.

[50]) In Punkt 4 und 5 der folgenden Seite.

[51]) Vgl. Zimmels a. a. O. S. 95. Dialoghi p. 35 ff.

[52]) Aristot. Nik. Ethik $VIII_1$ φύσει τ' ἐνυπάρχειν ἔοικε πρὸς τὸ γεγεννημένον τῷ γεννήσαντι (φιλία) . . . . . οὐ μόνον ἐν ἀνθρώποις ἀλλὰ καὶ ἐν ὄρνισι καὶ τοῖς πλείστοις τῶν ζῴων καὶ τοῖς ὁμοεθνέσι πρὸς ἄλληλα, καὶ μάλιστα τοῖς ἀνθρώποις.

3. Wohltun, sowohl im Wohltäter wie im Empfänger;
   Der soziale Trieb:
4. die gleiche Naturbeschaffenheit,
5. langes Zusammenleben.[53])

Allerdings ist bei diesen einzelnen Punkten zwischen Mensch und Tier bezüglich der Intensität ihres Auftretens eine Verschiedenheit. So ist ein Unterschied schon bei dem ersten Grunde, der nämlich im Menschen stärkere Liebe verursacht als im Tiere, weil der Mensch den Zeugungstrieb noch durch das vorausdenkende Fühlen des Genusses verstärkt, und auch die Abwesenheit der geliebten Person nicht genügt, um sein Streben nach derselben schwächer werden zu lassen. Was bei den Tieren nur ein vorübergehender Eindruck ist, setzt sich beim Menschen in der Vorstellung fest. Das Streben nach Erhaltung der Nachkommenschaft wird von Leone ebenso wie beim Menschen unerklärlicher Weise auch beim Tiere als ein Drang nach Unsterblichkeit aufgefaßt,[54]) ein griechischer Gedanke, der sich gerade in der Renaissance, der Zeit der Lebensfreudigkeit, besonderer Beliebtheit erfreute.[55]) Tier und Mensch haben das Bewußtsein, sterblich zu sein, und haben deshalb den Willen, ihr eigenes Ich in den Nachkommen weiter fortleben zu lassen. Die Begierde nach Unsterblichkeit ist nicht nur im Sinnes-, sondern beim Menschen auch im Geistesleben vorhanden. So sucht der Mensch im Reiche des Denkens Unsterbliches zu schaffen,[56]) Geisteskinder zu erzeugen

[53]) Aristot. Nik. Ethik $X_9$. Polit. $I_{1.2}$. $III_6$.

[54]) Dialoghi p. 211.

[55]) Plato, Symposion 206 ἡ γὰρ ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς συνουσία τόκος ἐστίν. ἔστι δὲ τοῦτο θεῖον τὸ πρᾶγμα, καὶ τοῦτο ἐν θνητῷ ὄντι τῷ ζώῳ ἀθάνατον ἔνεστιν, ἡ κύησις καὶ ἡ γέννησις. Symposion 207 ff. 208: μὴ οὖν θαύμαζε, εἰ τὸ αὑτοῦ ἀποβλάστημα φύσει πᾶν τιμᾷ. ἀθανασίας γὰρ χάριν παντὶ αὕτη ἡ σπουδὴ καὶ ὁ ἔρως ἕπεται. Aristot. de anima $II_4$ 415a und Nik. Ethik $VIII_{11}$ und IX, 7. Vgl. Dialoghi p. 200/201. Pico, Heptaplo sopra i sei giorni del Genesi. Tradotte in lingua Toscana da M. A. Buongrazia, Fiorenza 1555 ... figliuoli, ne quali noi siamo per vivere quando noi moriamo in noi stessi p. 87. So auch Campanella bei Carriere a. a. O. II S. 255: „Der Mensch schützt sich gegen den Tod durch die Unsterblichkeit des Namens und die Fortpflanzung des Geschlechts."

[56]) Symposion 209A εἰσὶ γὰρ οὖν οἳ καὶ ἐν ταῖς ψυχαῖς κύουσιν ἃ ψυχῇ προσήκει καὶ κυῆσαι καὶ κύειν. Dasselbe im Timäus 90C als Forderung aufgestellt.

und erwirbt erst dadurch „die wahre Unsterblichkeit“. Der erste Entstehungsgrund der Liebe, der Zeugungstrieb, erhält durch diesen zweiten erst seine Weihe, seinen Zweckbegriff. Bei näherem Hinsehen fügt sich diese eben angestellte Betrachtung sehr schön in den ganzen sonstigen Gedankenkreis Leones ein. Denn es tritt auch hier, wie bei der Ansicht von der Vereinigung der einander feindlichen Elemente, die Vorstellung von der Harmonie der Gegensätze in Kraft, und zwar in der Verbindung der zeitlichen Begrenztheit des Individuums mit der verhältnismäßig zeitlichen Unbegrenztheit der Gattung.

Die Tiere lieben ihre Wohltäter[57]) dafür, daß sie von ihnen eine Wohltat empfangen haben. Bei den Menschen, denen Gutes getan wurde, entspringt dagegen oft eine Liebe zu ihrem Wohltäter nur aus der Hoffnung, weitere Wohltaten von ihm zu genießen. Der ursprüngliche Grund der Liebe des Wohltäters zu dem von ihm Empfangenden ist, daß ersterer wegen der für ihn selbst zu großen Fülle irgend eines Besitzes ein Bedürfnis nach Mitteilung desselben hat und infolgedessen den, der die Auslösung dieses Bedürfnisses bewirkt, liebt. Als Beispiel wird von Leone die Liebe der säugenden Ziege zu ihren Jungen angeführt. Die gleiche Naturart, das Hauptmoment der Liebe auch bei den niedersten Geschöpfen, ist bei den Tieren ein Grund von oft viel festerer Liebe, als bei den Menschen, die untereinander aus Neid und Habsucht sich oft hassen.[58]) Hier tritt das Nachteilige eines Vernunftbesitzes auf. Diese Erwägung setzt die von Leone diesem Punkte zugesprochene Allgemeingültigkeit sehr in Frage, wenn man außer den von uns schon oben gemachten Aussetzungen noch bedenkt, daß gerade nur unter Menschen, die eine gleiche Interessensphäre, also die gleiche Naturart sogar verschärft haben, Haß und Zwietracht gedeiht.[59])

[57]) Zum Folgenden vgl. Aristot. Nik. Ethik IX, 7. Dialoghi p. 36 ff.

[58]) Aristot. Nik. Ethik VII, 7 μυριοπλάσια γὰρ ἂν κακὰ ποιήσειεν ἄνθρωπος κακὸς θερίου.

[59]) Vgl. Volkmann a. a. O. II 383: „Da der Neid voraussetzt, daß, was das Glück des Einen ausmacht, für den Andern ein Objekt eines Begehrens wird, wird auch der Neid in einer gewissen Beziehung durch eine Homogenität der Vorstellungskreise in beiden Subjekten bedingt.“

Das stetige Zusammensein macht Hund und Löwen, Lamm und Wolf zu Freunden, schließt die Menschen noch um so inniger zusammen, als die Sprache sie geistig einander näherbringt. Wir kämen zur näheren Besprechung des dem Tiere nächst höheren Wesens, des Menschen; doch werden wir dessen Analyse aufschieben, weil in ihm nach Leones Lehre sich die Eigentümlichkeiten der niederen und höheren Welt geeinigt zusammenfinden. Da es mehr am Platze ist, die Teile vor dem Ganzen zu besprechen, wenden wir uns zur Darstellung der Leoneschen Ansichten über die höhere Welt, zunächst die Gestirnwelt, der gemäß der damals allgemein herrschenden Anschauung eine noch größere Beseeltheit als dem Menschen zukommt.

## III. Die siderale Welt.[60])

Als schon mehr zum Göttlichen denn zum Irdischen gehörige Wesen muß den Gestirnen das, was der Mensch bereits besitzt, in noch höherem Maße zukommen.[61]) So bestehen sie aus einem „himmlischen Körper“ — aus ὕλη τοπική — und einem „himmlischen spirituellen Intellekt“.[62]) Dessen Existenz will Leone wie Plato aus der regelmäßigen Kreisbewegung[63]) der Gestirne erkennen. Es ist ebensowenig wie bei Plato von unserem Philosophen vorauszusetzen, daß er sich diese Ansicht durch astrologische Beobachtung von Gestirnbewegungen angeeignet hat,[64]) sondern die Annahme

[60]) Dialoghi p. 55 ff.

[61]) So besitzt die Gestirnwelt alles Wertvolle der niederen Welt.

[62]) Nicht aber aus einer ὕλη γεννητὴ καὶ φθαρτὴ vgl. Aristot. Metaph. $VIII_1$. 1042b. Vgl. Pico Heptapl. p. 20: e'l cielo è composto di corpo, ma incorrotto, et di mente. Ders. Commento p. 25: nè per modo alcuno si puo intender, che ¡l Corpo del Cielo sia una sostanza mista di questi Elementi, come sono gli altri corpi misti appresso di noi.

[63]) Vgl. Timäus 30B, 40A, 47A ff. Phileb. 28 Schluß: . . . τὸ δὲ νοῦν πάντα διακοσμεῖν αὐτὰ φάναι καὶ τῆς ὄψεως τοῦ κόσμου καὶ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ ἀστέρων καὶ πάσης τῆς περιφορᾶς ἄξιον. Aristot. Metaph. $XII_6$. 1071b 10: κίνησις δ' οὐκ ἔστι συνεχὴς ἀλλ' ἢ ἡ κατὰ τόπον, καὶ ταύτης ἡ κύκλῳ, vgl. auch Plotin Ennead. $II_2$ Kap. 1.

[64]) Die ohne Instrumente arbeitende Astronomie war dazu zu wenig entwickelt, woraus sich auch erklärt, daß man die Gestirne, da man an ihnen keine Veränderung wahrnehmen konnte, für unveränderlich hielt.

letzterer ist umgekehrt erst eine Folge der Meinung, daß in den Gestirnen eine vernünftige Seele existieren müsse. Diesem Vernunftbesitz galt nämlich für das griechische und mittelalterliche Denken die Kreisform als die entsprechendste körperliche Bewegung, weil gleichmäßig,[65]) dem Wechsel nicht unterworfen, anfangs- und endlos. Auch bei den Gestirnen findet sich Liebe; jedoch modifizieren sich die angegebenen fünf Gründe derselben nach deren besonderer Eigentümlichkeit. Für die Gestirne als ewige, unveränderliche Wesen fällt Zeugung und damit auch Nachkommenerhaltung fort. Der dritte Grund ist bei ihnen vergeistigt. Sie lieben sich nicht wegen der Wohltaten, die sie sich einzeln gegeneinander tun, denn ihr Handeln, d. h. ihre Bewegungen, sind gesetzmäßig[66]) und können nie von einem Wohlwollen für einzelne Gestirne bestimmt sein, sondern nur immer aus Wohlgefallen und Liebe zum ganzen Universum geschehen, das ohne diese Bewegungen seine Ordnung verlöre[67]) und zugrunde ginge. Aber insofern jedes Gestirn dem ganzen All dadurch eine Wohltat erweist, kommt dieselbe auch dem Teil des Ganzen zugute. Damit fällt teils der noch angeführte Grund ihrer gegenseitigen Liebe zusammen, den Leone aus der conformità della natura herleitet. Er besagt gleichfalls, daß die Gestirne sich nicht als verschiedene Individualitäten betrachten,[68]) sondern als „Glied einer einzigen Person", des Weltganzen.[69]) Es entsteht eine Liebe, die jeder einzelne Teil

[65]) Timäus 33 B.

[66]) Dieser Begriff darf nicht mißverstanden werden. Nach Leone kommt den Gestirnen weder ein Muß noch ein bloßes Sein zu, sondern nur ein Wollen. Es ist in ihnen nicht das Gefühl des Zwanges, ein Entgegenstreben wie bei einem Müssen. In dieser Weise ist ihre Natur keinen Gesetzen unterworfen. Sie sind keine dienenden Elemente gegenüber herrschenden. Auch kein rein qualitätloses Sein haben sie, sonst könnte ihnen keine Liebe zugeschrieben werden. Am besten drückt ihre Relation zur Welt ein Wort Goethes aus: „Freiwillige Abhängigkeit ist der schönste Zustand, und wie wäre der möglich ohne Liebe!"

[67]) Philebus 29.

[68]) Dialoghi p. 159.

[69]) Wie auch das Auge z. B. weiß, daß es nicht um seinetwillen existiert, sondern dem Ganzen, dem Körper, durch das Sehen dient. Dialoghi p. 99. Vgl. Plato Rep. IV 420. Aristot. Metaph. $VII_{11}$. Das Gleiche auch bei Nikolaus Cusanus; Carriere a. a. O. I. S. 22.

für das Ganze hat, insofern er ein Teil desselben ist. Indem er durch diese Liebe das Ganze vollkommener macht, tut er damit sich selbst und den anderen Teilen nur Gutes. So wetteifern sie alle einer Endeinigung und vollständigen Vervollkommnung der Welt zu.[70]) Der vierte Grund der Liebe, der der gleichen Naturart, fällt ebenfalls für die Gestirnwelt weg, da man bei ihr von keiner Individuation wie beim Menschen sprechen kann.[71]) Wenn man aber doch eine Spezies annehmen will, muß man jedem der himmlischen Körper eine besondere, nur gerade ihm eigene zukommen lassen; eine erst aus der Lehre des Aristoteles von den Scholastikern gefolgerte Ansicht.[72]) Daß auch nicht Liebe unter den einzelnen Gestirnen infolge von langem Zusammensein entstehen kann, ist schon durch die Betrachtung bei Punkt 3 erwiesen, da nicht jedes himmlische Wesen einen besonderen Willensimpuls hat.

Es ist schwer, sich aus allem diesem eine klare Ansicht über die wirkliche Meinung unseres Philosophen zu bilden; denn einerseits spricht er den Gestirnen Individualität ab, andererseits erfordert die ganze Darlegung die Annahme einer solchen.[73]) Die innige Liebe und Freundschaft zwischen den Gestirnen wird von Leone noch öfters in seinen Allegorien berührt und verherrlicht.[74]) Dieselbe beschränkt sich bei den himmlischen Körpern nicht auf ihren Gestirnskreis, sondern erstreckt sich außerdem auf die an

[70]) Das Streben nach diesem End- und Hauptziel fällt mit der Liebe zu Gott zusammen, mit dem Streben, seinem vollkommenen Wesen immer ähnlicher zu werden.

[71]) Ihr kommt nur eine Erkenntnis der Dinge zu, insofern sie die formale Ursache derselben ist. So sieht und hört sie. Dialoghi p. 111. Näher erklärt wird diese Behauptung nicht. Sie entspricht jedoch der damaligen der Astrologie huldigenden Zeitanschauung, welche die irdische Welt von der Gestirnwelt in hohem Maße beeinflußt sein ließ. Vgl. Zimmels, Leo Hebr. S. 71 u. 96.

[72]) Zeller a. a. O. II³ 2 S. 339, Anm. 3.

[73]) Allein schon, um das Vorhandensein der Liebe bei den Gestirnen aufrecht zu erhalten.

[74]) Dialoghi p. 63—94. Wie fest die damalige Zeit von dieser überzeugt war, beweist eine Stelle aus Ficins Della vita sana (Firenze 1568): Gli Astrologi vogliono che Venere e Saturno siano fra se inimici ma, perchè nel cielo, dove ogni cosa vien sola mossa da Amore e dove niun mancamento vi ha luogo, non vi puo essere odio noi interpretiamo questo inimici l'essere diversi di effetti.

Körper und Geist tieferstehenden Wesen.[75]) Diese Art der Liebe scheint auf den ersten Blick ihrem Wesen zu widersprechen, da die Liebe als ein Streben gilt, sich mit dem, was einem mangelt, zu vereinigen.[76]) Da nun, wie schon bemerkt,[77]) die siderale Welt nicht das Gefühl des Mangels dessen haben kann, was ein niederes Geschöpf besitzt, sollte wohl auch keine Liebe des Höheren zum Niederen angenommen werden können. Hier setzt jedoch wieder die Leonesche Anschauung von der Liebe des Reichen zum Dürftigen, des Wohltäters zu dem die Wohltaten Empfangenden ein. Die Liebe der Gestirnwelt zu den unter ihnen stehenden Wesen entspringt allerdings aus dem Streben, einen Mangel auszubessern, aber nicht einen ihr selbst anhaftenden, sondern einen, der an der niederen Welt eben infolge ihrer Inferiorität vorhanden ist.[78]) Durch die Einigung mit ihr bezwecken die Gestirne mittels ihrer Superiorität die Vervollkommnung der geringwertigeren körperlichen Dinge.[79]) Immerhin muß Leone selbst zugeben, daß seine Definition der Liebe

---

[75]) Dialoghi p. 94.

[76]) S. 34/35 unserer Arbeit. Man wendet hier besser die dort angegebene ganz ähnliche Definition des Begehrens an.

[77]) Anm. 61 unserer Arbeit.

[78]) Es verlohnt sich, die tiefempfundenen Worte Leones selbst zu hören, p. 95: quando l'inferiore non si viene ad unire col superiore, non solamente egli sta defettuoso, et infelice, ma ancora il superiore resta maculato con mancamento della sua eccelsa perfettione: ch'el padre non puo essere felice padre, essendo il figliuolo imperfetto: però dicono gli antichi, che il peccatore pone macula nella divinità, et l'offende, cosi come il giusto l'esalta: onde con ragione non solamente l'inferiore ama, et desidera unirsi col superiore, ma ancora il superiore ama et desidera unir seco l'inferiore, acciò che ogniuno di loro sia perfetto nel suo grado senza mancamento, et acciò che l'universo s'unisca, et si leghi successivamente col legame dell' amore, che unisce il mondo corporale col spirituale et l'inferiori con li superiori: la qual unione è principal fine del sommo opifice et omnipotente Dio nella produttione del mondo.

[79]) Vgl. Ficin bei Arnaldo della Torre a. a. O. S. 510: la cosa migliore impartisce sua bontà à quella che in tal natura è men buona, und die ähnliche Sentenz bei Pico, Commento p. 78/89: ognora che si dice qualche virtù superiore in noi descendere, non si dee intendere, ch'ella dalla sua sublimità scendendo, si ponga in luogo più inferiore, per congiugnersi a noi; ma tira noi per la virtù sua a se, ed il suo descendere a noi è un fare ascendere noi a se; perchè altrimenti di tale congiunzione ne risulterebbe imperfezione a quella virtù e non perfezione a chi la riceve.

doch nicht auf diesen Fall hier anwendbar wäre, wenn die Gestirne sich nicht auch selbst von einem Mangel befreien wollten. Und dieser kann auch als einer in ihnen indirekt existierender zugestanden werden, insofern nämlich die körperliche Welt abhängt von der geistigen Gestirnwelt wie die Wirkung von der Ursache. Die Ursache, in der die Wirkung schon implicite enthalten ist, ist durch den Mangel, der an der Wirkung haftet, auch mangelhaft und strebt nun darnach, sich von diesem freizumachen. Deshalb vereinigt sie sich mit ihrer Wirkung, um diese und damit zugleich sich selbst zu vervollkommnen, was Liebe entsprechend ihrer Definition genannt werden kann.

Leones Sphärentheorie[80]) kann, weil phantastisch und dadurch besonders dem modernen Empfinden ungenießbar, übergangen werden. Eine Weltseele[81]) nimmt unser Philosoph mit Plato an, hält sie für den Inbegriff der in der niederen Welt ausgeprägten Ideen, die jedoch in ihr nicht in so unterschiedsloser Einheit wie in Gott existieren. Jedenfalls besteht in der engen Verbindung des Weltintellekts mit seinem Schöpfer die höchste Vollkommenheit und Glückseligkeit der ganzen Welt und ihrer Teile.[82]) Daraus ist nicht etwa zu schließen, daß das Einigungsstreben des einzelnen Wesens sich direkt auf Gott beziehe, sondern die Liebe eines jeden ist immer dem Nächsthöheren als Ziel zugeordnet, die der Materie den Elementen, die der letzteren den anorganischen Dingen usw.[83])

## IV. Die Gotteslehre.

Gott ist das höchste aller Wesen, dem das größte Sein zukommt, da er nur aktuale Erkenntnis der Dinge hat. Er ist unendlich und ist deshalb dem menschlichen Geiste, der nichts in der Welt zum göttlichen Wesen ins Verhältnis setzen kann, unfaß-

[80]) Dialoghi p. 51 ff. 87 ff. 167 ff.

[81]) Dialoghi p. 39 und 178.

[82]) Dialoghi p. 251. Ficin, Commento p. 32, Pico, Heptapl. p. 107: lo spirito di amore convertendo ogni cosa a Dio congiunge con vincolo della carità tutta l'opera a l'opefice u. p. 152.

[83]) Dialoghi p. 254.

bar.[84]) Er kann ebenso wie die Unendlichkeit der Zeit nie vollständig seinem ganzen Inhalt und Umfang nach begriffen werden. Der Mensch kann sich nur eine schattenhafte Vorstellung von Gott machen, indem er alles das, was in der Welt unvollkommen ist, in die höchste Potenz der Vollkommenheit erhebt.[85]) Bestanden die verschiedenen Ideen der Dinge oder ihre Schönheiten gesondert in der Weltseele, so sind dieselben in Gott frei von jeder Vervielfältigung; sie existieren in ihm in der reinsten Identität.[86]) Dieses einheitliche, ungeteilte und unterschiedslose Sein ist der überhaupt vollkommenste und nicht mehr steigerungsfähige Grad der Schönheit.[87]) Die Sprache hat infolge ihrer Materialität keine Bezeichnung für eine solche Einheit; sie läßt sich nur mit dem abstrakten Verstande annähernd begreifen. Ist in dieser Weise alles das, was dem menschlichen Geiste in der Natur als Teilvollkommenheit entgegentritt, auf Gott in modifizierter Weise angewandt, so wird auch der menschliche subjektive und von Leone objektivierte Geist in Gott gelegt, und zwar als ein durch keine Materie in seiner Ausbreitung gehinderter vollkommenster Intellekt. Dieser ist in dem Anschauen der höchsten Schönheit versunken und sucht sich mit ihr zu einigen wie ein Liebender mit der Geliebten. Dieser Einigung entsprießt der Amor intrinsecus.[88]) So ist in Gott zugleich von ewig her Liebender, Geliebter und Liebe.[89]) Daraus darf man

[84]) Dialoghi p. 180/181.

[85]) Man kann nur mit Bezug auf die der Welt zugeteilten Vollkommenheiten von größerer oder geringerer Vollkommenheit der einzelnen Wesen reden. Vgl. Giordano Bruno bei Münz a. a. O. S. 435.

[86]) Dialoghi p. 218, 229. Vgl. Ficin, Commento p. 201, Pico, Heptapl. p. 64/65.

[87]) Plato, Rep. II 381: οὐ γάρ που ἐνδεᾶ γε φήσομεν τὸν θεὸν κάλλους ἢ ἀρετῆς εἶναι. Daraus schließt Leone, daß Schönheit nicht auf der harmonischen Zusammensetzung eines Körpers beruhe, sonst könnten ja Gott und die einfachen Körper, wie z. B. die Sonne und das Feuer, nicht schön genannt werden. Die Schönheit ist vielmehr etwas geistig Formales, p. 214ff.; vgl. Phädon 78, 86ff. 91ff.; Aristot. De anima $I_4$, Plotin, Enn. $I_6$ff. Vgl. dagegen Pico, Commento p. 43, der, da nach ihm nessuna cosa semplice puo esser bella, daraus folgerichtig schließt: che in Dio non sia bellezza. Dopo Dio comincia la bellezza.

[88]) Dialoghi p. 187 u. p. 172ff.

[89]) Die verschiedenen Arten der Liebe, die in Gott sind und jetzt zur Aufzählung gelangen, sind jedoch nicht „mit Leidenschaft oder natürlichem

jedoch nicht folgern, daß Gott das Streben hätte, sich mit etwas ihm Mangelndem zu vereinigen, da es in ihm in Wirklichkeit nichts Niederes oder Höheres gibt. Diese Dreiteilung machen wir nur als Menschen, um uns die Wesenheit Gottes zu verdeutlichen.[90]) In Gott ist objektiv keine Pluralität und Distinctio personalis. Die höchste Schönheit ist tatsächlich nicht verschieden von dem unendlichen Intellekt Gottes, und auch das Dritte, die Liebe, bildet mit den beiden ersten eine Einheit. Diese drei Begriffe sind eigentlich nur da getrennt, wo sie der Möglichkeit nach sind, wie z. B. im menschlichen Geiste.[91]) In einem Wesen der reinsten Aktualität müssen sie zusammen in reinster und einfachster Einheit sein,[92]) da sich schon z. B. mit ersterer der Begriff der zeitlichen Abhängigkeit nicht verträgt. Aus dieser auf sich selbst reflektierenden Verstandestätigkeit folgt unbedingt, daß Leone Selbstbewußtsein und Persönlichkeit dem göttlichen Wesen zuschreibt, was ja auch die einzig richtige Konsequenz einer jeden Philosophie ist, die in Gott Liebe setzt. Neben einer sich auf sich selbst beziehenden Liebe (Amor intrinsecus) hat Gott noch eine nach außen treibende Liebe (Amor extrinsecus), welche die Ursache der Weltschöpfung ist. Indem nämlich die Gottheit ihre eigene Schönheit liebt, wünscht sie, einen Sohn in ihrer Ähnlichkeit hervorzubringen.[93]) Das wird einerseits als ein Bedürfnis Gottes hingestellt mit der schlechten Entschuldigung: „es gibt keine Vollkommenheit noch Schönheit, die

Hang oder irgendeinem Mangel" verbunden, conciosia che esso sia libero, impassibile et sommamente perfetto ... sappi che l'amore, cosi come molti altri atti et attributioni che di Dio, e delle creature si sogliono dire, non si dicono già di lui, come delle creature. ibid. p. 160.

[90]) Vgl. Ficin, Della religione christiana (Firenze 1568) p. 71.

[91]) Aristot. Metaph. XII 7, 9. Treffend bemerkt Ebbinghaus (Grundz. der Psych.[2] 1905) I, S. 164: „Eine reich gegliederte und verwickelte Einheit läßt sich als solche überhaupt nicht adäquat darstellen und in wirklicher Anschauung beschreiben. Man stelle sich an, wie man wolle; um von ihr Kenntnis zu nehmen und zu geben, muß man sie zerpflücken, sonst sieht man vor lauter Totalität den Reichtum des Inhalts nicht, der sie doch allein konstituiert." Vgl. auch noch Nikolaus Cusanus bei Carriere a. a. O. S. 18 u. Stöckl a. a. O. III S. 41/42.

[92]) Vgl. bei Pico, Liebert a. a. O. S. 175.

[93]) Dialoghi p. 175.

nicht selbst einen Zuwachs erfährt, wenn sie sich mitteilt“;[94]) andererseits wird die Weltentstehung aus einer überreichen Güte Gottes[95]) erklärt. Es ist unserem Philosophen der Grund der Weltschöpfung selbst so unklar, daß die Kritik an keinem Punkte fest ansetzen kann. In klarer und interessanter Weise dagegen stellt Leone die platonischen und aristotelischen Auffassungen über die Schöpfung der Welt dar, weist sie als unzulänglich zurück, will selbst aber an dem biblischen Bericht der Schöpfung aus dem Nichts als einer nicht direkt der Vernunft widersprechenden Glaubenssache festhalten, wenn er ihn auch nicht unwiderleglich beweisen könne.[96]) In gleicher Weise wie bei den Gestirnen läßt sich auch die Gottesliebe zu der schon geschaffenen Welt verstehen.[97]) Gott liebt sie nicht etwa, um sich mit etwas, was ihm fehlt und was die Welt besitzt, zu vereinigen; das kann man von einem schlechthin vollkommenen Wesen nicht annehmen.[98]) Diese Liebe kommt vielmehr daher, daß er den Willen hat, die von ihm hervorgebrachten Dinge zu einem ihnen größtmöglichen Grad von vollkommenem Sein vermittelst der ihnen zu Gebote stehenden Fähigkeiten gelangen zu lassen; kurz, er strebt darnach, sie ihrem Ziele entgegenzubringen, sie mit sich, seinem göttlichen Wesen, zu vereinigen.[99]) Allerdings auch hier ist nach Leone nicht der Folgerung aus dem Wege zu gehen, daß der Mangel der geschaffenen, bewirkten Sache auf die Ursache, den Schöpfer, zurückgeführt werden muß.[100]) Diese Schwierigkeit glaubt unser Philosoph damit beseitigt zu haben, daß er diesen Mangel nicht Gottes eigentliches Wesen berühren, sondern nur vorhanden sein läßt „innerhalb seines nur seinen Schatten

[94]) Dialoghi p. 256.

[95]) Dialoghi p. 218. Plato Timäus 29 D E, Phädrus 247 A. Die beiden Erklärungsversuche finden sich auch bei Campanella (vgl. Stöckl a. a. O. III S. 359).

[96]) Dialoghi p. 161 ff. Ausführlich bei Zimmels, Leo Hebräus S. 82. Leone meint, der Grundsatz nihil ex nihilo gelte nicht für eine transzendente Ursache. Eine von der mittelalterlichen Philosophie aufgestellte Behauptung, die besonders Taurellus ausführlich erörtert hat; vgl. Stöckl a. a. O. III S. 552 ff.

[97]) Zeller a. a. O. $II_2$ S. 329.

[98]) Dialoghi p. 128 ff. 160, 247.

[99]) Pico, Commento p. 36: ... in questo, cioè Amore Divino, lo amato ha bisogno dell' amante, e chi ama dà, e non riceve.

[100]) Dialoghi p. 133 u. 159. Vgl. S. 21 f. unserer Arbeit.

hereinziehenden Verhältnisses zu den geschaffenen Dingen". Die Definition der Liebe, sich mit dem, was einem fehlt, zu vereinigen, läßt sich auch hierher übertragen, indem man zugibt, daß das göttliche Wirken, insofern es sich auf die Welt bezieht, vollkommener ist, wenn Gott die Geschöpfe mit sich vereinigt hat. Ohne die Liebe Gottes zur Welt wäre letztere in einem glücklosen Zustande. Denn abgesehen davon, daß nur durch sie die Welt überhaupt erst hervorgebracht wurde, könnte das Universum ohne die väterliche Liebe Gottes zu ihm ihn nicht wieder lieben — ebenso wie ohne vorherige Erleuchtung der Augen durch die Sonne sie diese nicht zu sehen vermögen — und ginge so der höchsten Glückseligkeit verlustig. In diesem Sinne ist in Gott Anfang und Ende der Liebe.[101]) Da Leone sich scheut, Gottes Wesen nur als ein Modell der geschaffenen Dinge anzusehen, neigt er öfters der neuplatonischen Ansicht zu, daß Gott eigentlich erhaben sei über jede Bezeichnung, er nur als ein Übersein gelten dürfe und nur der Ursprung von Schönheit, Weisheit und Liebe, nicht diese selbst sei.[102]) Gott selbst kann niemals erkannt werden, sondern nur die aus ihm emanierten drei Primalitäten. Das sei auch die Meinung Platons[103]) und die der jüdischen Tradition.[104])

## V. Der Mensch.

Der Grund, warum erst jetzt näher die Lehren unseres Philosophen über die Stellung des Menschen innerhalb des ganzen Welt-

[101]) Dialoghi p. 253ff. Diese Ansicht findet sich zuerst bei Dionysius Areopagita, der vielfach auf die Renaissancephilosophie eingewirkt (vgl. Überweg, Grundriß, 1877, I 241) und mit dieser Lehre Ficin beeinflußt hat. Sie beide nannten „die Liebe den zu sich selbst zurückkehrenden Schönheitsstrahl, der aus dem göttlichen Mittelpunkte bis in die Körperwelt leuchtend sich ergießt, dort den Beschauer mit dem Reize der Anmut entzückt und immer höher zum geistigen Urstand emporleitet" (Carriere a. a. O. I S. 27); vgl. auch Ficin, Commento p. 32.

[102]) Dialoghi p. 235. Plotin, Ennead. $I_{1,8}$, $V_{8,8}$. u. a. St. Eine solch doppelte Gottesauffassung zeigt sich auch in Picos Schriften; vgl. Dreydorff, das System d. Joh. Pico (Marburg 1858) S. 26, Heptapl. p. 120, Commento p. 12.

[103]) Vgl. Plotin a. a. O.; dagegen Zeller $II_1$ S. 651 „der Begriff einer Emanation ist Plato fremd".

[104]) Näheres bei Zimmels, Leo Hebr. S. 50, Anm. 1.

alls besprochen werden, ist schon auf Seite 18 angegeben und soll hier nun auch seine Bestätigung finden. Nachdem wir erst den Makrokosmos behandelt, ist es uns jetzt möglich zu verstehen, in welcher Weise nach Leone der Mensch einen Mikrokosmos darstellt. So hält er den Mann für ein Abbild des Himmels, die Frau für das der in der Entwicklung tieferstehenden Erde.[105]) Beide zusammen bilden den Menschen. In Frau und Mann sind die einzelnen Weltarten nochmals örtlich getrennt vorhanden.[106]) Der menschliche Teil unter dem Zwerchfell spiegelt die niedere Welt des Entstehens und Vergehens ab, wo gleichsam das, was der einzelne Mensch stets von neuem an Materie benötigt, immer wieder geschaffen wird. Die einzelnen Organe des mittleren körperlichen Teils vom Zwerchfell bis zur Schulter werden in einen der heutigen Zeit ungenießbaren, bis ins kleinste ausgeführten Vergleich zu den verschiedenen Himmelskörpern gebracht. Der oberste und wertvollste Teil des Menschen, die ihm unter den niederen Wesen allein eigentümliche Seele ist ein Abbild der geistigen Welt,[107]) insofern sich bei beiden je drei Teile entsprechen. Die „sensuale Seele" entspricht der „Weltseele", welche die Natur der niederen Welt leitet. Der „potentielle Intellekt" entspricht dem „Weltintellekt", der die der höheren Welt leitet. Der „aktuale Intellekt" endlich, durch den der potentielle erst in die Wirklichkeit geführt wird, entspricht dem göttlichen Prinzip.[108]) Daß der Mensch so alle Grade irdischer und himmlischer Entwicklung in sich vereinigt, ist das größte Wunder.[109]) Diese Sucht nach Analogien erstreckt sich bei Leone auch auf das Verhältnis der einzelnen menschlichen Teile zueinander. So wird eine Übereinstimmung zwischen den menschlichen

---

[105]) Dialoghi p. 50. Aristot. De anima $III_3$ 737a.

[106]) Dialoghi p. 53 ff.

[107]) Vgl. Aristot. De anima $III_{8.1}$. ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι (d. h. der Form, nicht dem Substrat nach) πάντα.

[108]) Weltseele und Weltintellekt werden sonst von Leone nicht getrennt. Hier ein offenbarer Einfluß von Plotin Enn. $II_{9,1}$.

[109]) Plato, Philebus 30 u. a. St. Pico, Heptapl. p. 23, 101—03, 151. Commento p. 29: La natura dell' uomo quasi vincolo, e nodo del Mondo. Ficin, Della relig. christ. p. 84: Quale atto è più potente che 'l copulare gli estremi in una persona.

Zeugungsteilen und den Außengliedern des Kopfes bezüglich ihres Seins und Tuns eruiert.[110]) Alle Organe mußten hier beim Menschen — ein Gedanke des Aristoteles — „διφυῆ gedoppelt vorkommen, weil der Körper überhaupt unter dem Gegensatz des Oben und Unten, Vorn und Hinten, Rechts und Links stehe.“[111]) Bei den Gestirnen war aber z. B. diese Teilung nicht nötig, weil sie Wesen von größerer Einfachheit und Geistigkeit sind. Auch die Entstehungsursachen der Liebe verbindet der Mensch alle in sich. Wie die fünf allgemeinen Gründe der Liebe, die vom Tiere an auftreten, auch auf das menschliche Wesen anwendbar sind, dessen wurde schon auf Seite 15 u. ff. Erwähnung getan. Aber auch die für die Gestirne besonders geltenden Gründe finden sich gleichfalls im Kleinen bei ihm.[112]) Im Laufe der Betrachtung muß noch öfters auf diesen Mikrokosmosgedanken hingewiesen werden. Von den Sinnen des Menschen sind die niedrigsten der Tast- und Geschmacksinn, aber sie sind zugleich die für das individuelle Sein des Menschen[113]) und für die Fortpflanzung der Gattung wichtigsten. Die drei anderen Sinne (Sehen, Hören, Riechen) sind nicht so notwendig zur Erhaltung des menschlichen Individuums, sondern nur bequem und angenehm.[114]) Die erstangeführten Sinne schädigen beim übertriebenen Gebrauch den Menschen.[115]) Deshalb hat es die Weisheit der Natur so eingerichtet,[116]) daß der Mensch sich bei Benützung dieser beiden Sinne an ihnen rasch sättigt. Sehen, Hören und Riechen jedoch erleiden von seiten der Natur keine so baldige Beschränkung und werden nicht so schnell zum Überdruß;[117]) viel

[110]) Dialoghi p. 49.

[111]) Zeller a. a. O. $II_2$ S. 496 Anm. 3. Aristot. de part. anim. $III_7$.

[112]) Unsere Arbeit S. 19. Näheres bei Zimmels a. a. O. S. 96. Den dort angeführten Entstehungsgrund der Liebe aus der gleichen Konstellation bei der Geburt vergleiche man mit Ficins Worten im Commento p. 117.

[113]) Dialoghi p. 28 ff.

[114]) Vgl. Aristot. De anima $III_{12}$ Tast- und Geschmackssinn sind eng mit dem Körper verbunden. Die anderen Sinne sind nur τοῦ εὖ aber nicht τοῦ εἶναι ἕνεκα vorhanden.

[115]) Quanto maggior diletto si ha nel tatto e nel gusto, tanto ne avviene spesso più grave e maggior danno alla vita. Ficin, Della vita sana p. 103.

[116]) Timäus 73A.

[117]) Dialoghi p. 27.

weniger noch die Vorstellungen der Phantasie, wie Ehre, Reichtümer. Am allerwenigsten übersättigend sind die Funktionen des Intellekts. Die Übersättigung wächst im umgekehrten Verhältnis zum geistigen Aufsteigen der Sinne. Von den drei höheren Sinnen ist das Gesicht der höchststehende.[118]) Dieser Sinn wird von unserem Philosophen so geschätzt, daß er ihn sogar mit dem Intellekt in Vergleich setzt, ihn als Vorstufe von diesem ansieht und zwischen beiden Parallelen zieht: Ausführungen, die schon von Plato[119]) ab — entsprach das ja auch ganz dem griechischen Naturell — bei den Philosophen üblich und besonders zur Renaissancezeit beliebt waren. Beim Tiere dient das Auge nur zur Erhaltung des Körpers, dem Menschen ist es die Quelle für die intellektuelle Erkenntnis, perchè per le cose corporee si conoscono l'incorporee.[120]) Durch den Anblick der Bewegung der Himmelskörper kommen wir zur Erkenntnis des Unkörperlichen und der Existenz Gottes. Das Auge ist so gleichsam ein „Spion des Intellekts".[121]) Es „denkt sinnlich", während der Intellekt umgekehrt als ein „geistiges Gesicht" zu bezeichnen ist. Die Vorbedingungen der Wirkungsmöglichkeit dieser beiden Gesichte laufen parallel nebeneinander her. Keines von ihnen kann nämlich sehen, ohne daß es Beleuchtung hat; das eine nicht ohne die der Sonne, das andere nicht ohne die des göttlichen Intellekts. Wie das Auge dem Denken nahe steht, beweist die Bemerkung Leones, daß die Sonne der Schatten des göttlichen Intellekts ist; also kein Körper, sondern ein formal geistiges Prinzip.[122]) Drei Dinge müssen

---

[118]) Dialoghi p. 107 ff.

[119]) Timäus 47 A B.

[120]) Ficin, Commento p. 34: la cognizione umana comincia dai sensi e però per quelle cose che noi veggiamo più prestanti nei corpi, sogliamo spesso delle divine dare giudizio. Per le forze delle cose corporali investighiamo la potenzia di Dio, per l'ordine la sapienzia, per la utilità la bontà divina.

[121]) Phädrus 250 Schluß und Ficin, Commento p. 211: vedere udire, che sono le porte dello animo.

[122]) Vgl. M. Ficino, Della vita sana, Firenze 1568, p. 54: E pure non altrimenti è stata la nostra mente creata per cercare di là (la verità) e fruirla, che si sia stato fatto l'occhio per riguardare il lume del sole. E (come il nostro Platone dice) come la vista nostra non vede mai cosa alcuna se non nello splendore istesso del sole, che è il sommo visibile; cosi l'intelletto nostro non apprende, ne intende mai cosa alcuna, se non nel lume istesso del sommo

zur Verwirklichung des Denkens vom göttlichen Intellekt beleuchtet werden: 1. il viso intellettuale, 2. l'oggetto, 3. il mezzo; drei zur Verwirklichung des Sehens: 1. il viso corporeo, 2. l'oggetto, 3. il mezzo.[123]) Das Auge ist wie der Intellekt mehr aktiv tätig, während die anderen Sinne mehr oder weniger passiv aufnehmend sind. Das Gesicht hat ferner den Vorteil vor den anderen Sinnen, daß es den Gegenstand, auf den es ankommt, nicht durch Berührung erkennt, sondern ihn in seiner Einheit, gleichsam in seiner formalen Seite gewahr wird.[124]) Unabhängig von der einzelnen Materie kann es bis in die entferntesten Gegenden des Himmelszeltes schauen.[125]) Käme es beim Erkennen nur auf Auge oder Gehör an, dann würde jeder ein Liebhaber von Gemälden, Musik und Gedichten usw. sein, da doch alle die Physis dieser beiden Sinne besitzen. Deren Krone ist aber erst die Psyche des Menschen. Über den Begriff der Seele herrscht bei Leone die größte Unklarheit, indem er bald mit Plato[126]) aus der Heterogenität der Bewußtseinsformen auf die Verschiedenheit ihrer Träger, auf räumlich auseinandergelegene Seelenteile schließt, bald der seit den Peripatetikern häufig vertretenen Ansicht der Seeleneinheit zu-

---

intelligibile, cioè del grande Iddio, nel lume dico, che ci è sempre e in ogni parte presente e che illumina ogni huomo. Vgl. auch Ficin, Commento p. 13 u. 24 u. 200, ferner Pico, Commento p. 45, p. 110/111, Heptapl. p. 67, 92, 138. Die Vergleichung Gottes mit dem Lichte findet sich auch im jüdischen Schrifttum, in dem Gott als „Lichtwolke" bezeichnet wird. Vgl. zum Ganzen auch Goethe: „Wär' nicht das Auge sonnenhaft" usw. Unser Philosoph der Liebe mußte der Sonne eine so erhabene Stellung im Weltall zuweisen, denn „Sonne und Liebe stehen in urältestem Zusammenhange. Die Sonne ist die Kraftquelle der Erde, Liebe ist die konzentrierteste Kraft des Erdenlebens." Bölsche a. a. O. III S. 38.

[123]) Zimmels a. a. O. S. 88.

[124]) Vgl. Goethe 1873 XX S. 57: „Das Gesicht ist der edelste Sinn; die andern vier belehren uns nur durch die Organe des Takts: wir hören, wir fühlen, riechen und betasten alles durch Berührung, das Gesicht aber steht unendlich höher, verfeint sich über die Materie und nähert sich den Fähigkeiten des Geistes."

[125]) Ficin, Commento p. 93: In che modo la piccola pupilla dell' occhio tanto spazio del Cielo piglierebbe, se lo pigliasse in modo corporale? in nessuno.

[126]) Dialoghi p. 54. Timäus 69Dff. 83B, 90A, Resp. IV 439B.

stimmt.[127]) So wird an einer Stelle von unserem Philosophen auf die Frage der Sophia, warum bei einer intensiven Denktätigkeit die Sinne ihre Tätigkeit einstellen, da sie doch weder ihrer Qualität nach noch örtlich mit dem Denkprozeß zusammenfielen, die Antwort gegeben, daß die Seele eben ein unteilbares Ganze sei, das nur potentiell den ganzen Körper bis in die äußersten Teile durchleuchte. Man nenne sie eben nur geteilt wegen der verschiedenen Operationen, die den einzelnen Sinnen noch als charakteristisches Moment zugehörten.[128]) Es verhalte sich hier wie mit der Sonne, welche eins sei, sich aber doch gemäß der Zahl und Verschiedenheit der Orte, auf die sie trifft, vervielfältige.[129]) Leone nimmt es jedoch nicht mit der Seeleneinheit sehr ernst, denn an einer anderen Stelle[130]) vertritt er wiederum die alte Ansicht der Seelendreiteilung und behandelt infolgedessen auch den Begriff der Erkenntnis Gottes und der Dinge in ganz mittelalterlicher Weise. Ein näheres Eingehen darauf verlohnt nicht.[131])

Das Erkennen ist eine conditio sine qua non der Entstehung der Liebe; der Wille steht zu ihm im Abhängigkeitsverhältnis.[132]) Nur das, was man erkennt, kann man lieben: ignoti nulla cupido.[133])

---

[127]) Dialoghi p. 105. Seit Strato: Zeller a. a. O. $II_2$ S. 918; auch bei den Stoikern, die der Renaissancezeit besonders durch die Lektüre Ciceros bekannt waren und bei Plotin, Enn. IV 3, 3. 4, 20 und noch weiterhin im ganzen Mittelalter.

[128]) Tertullian (de anima 14) verdeutlicht diese Ansicht sehr schön, indem er die Seele mit einem Luftstrom vergleicht, der in der Orgel in den verschiedenen Pfeifen verschiedene Töne hervorruft. (Volkmann a. a. O. I S. 22).

[129]) Ficin, Commento p. 193: Quanto quella luce del Sole che sista in se medesima pura una, inviolata supera lo splendore del sole, il quale per l'aria nebulosa è disperso, diviso, maculato ed oscurato.

[130]) Dialoghi p. 113 ff.

[131]) Wie Plato mit dem θυμοειδές läßt sich auch Leone hier von ästhetischen Rücksichten leiten. Dasselbe bei Ficin.

[132]) Dialoghi p. 4. Aristot. De anima $III_{10}$ 433a. Darum konnte auch Leones Philosophie so universalistisch ausfallen, denn der Wille ist nur auf das Praktische, Vielfältige gerichtet, während der Intellekt dem Spekulativen, Allgemeinen zugewandt ist.

[133]) Ficin, Commento p. 177. Dem Erkennen eines Dinges muß selbstverständlich die Existenz desselben vorangehen. Die Reihenfolge ist wie bei den Stoikern und Augustin: esse nosse velle.

Mit dem Erkennen eines Dinges jedoch muß zugleich die Erkenntnis verbunden sein, daß dasselbe gut und vorteilhaft für uns sei. Der Wille stempelt aber nicht etwas zu einem Gut für uns, sondern das ist das wahre Gut, das die Allgemeinheit als Gut erkennt.[134]) Wenn manche Menschen das Schlechte begehren, tun sie das nur aus Irrtum.[135]) Sie überschätzen in einem Dinge das Gute, während es schlecht genannt werden muß, weil in ihm das Schlechte überwiegt. So läßt man sich immer im Hinblick auf das objektiv Gute,[136]) das in jedem geliebten Dinge — schon überhaupt infolge seiner Existenz —, wenn auch im geringsten Maße vorhanden ist, erst zum Schlechten hinreißen. Diese gräzisierende Darstellung wäre verständlich, wenn Leone wie Plato dem Schlechten nur ein Scheindasein zuschreiben wollte. Wenn auch vieles für diese Annahme spricht, bestimmt hat sich darüber unser Philosoph nicht ausgesprochen. Hat das Erkennen einmal die Liebe entfacht, entflieht sie, stark geworden, ihrer Mutter und gibt sich zügellos dem geliebten Gegenstande hin, obgleich das dem Liebenden zum Nachteil ausschlägt.[137]) Denn derjenige, der stark ein Ding liebt, liebt sich selbst nicht, was gegen alle ‚gewöhnliche Vernunft' ist. Alle Einflüsse auf den Menschen, wenn auch starke, lassen doch immer noch den menschlichen Willen frei; der Einfluß der Liebe bindet gerade umgekehrt zuerst den Willen[138]) und dann auch den ganzen Menschen. Da die Zurücksetzung des eigenen Ich hinter eine andere Wesenheit aus Liebe zu ihr den Kern und das Erhabene der Liebesbetätigung bedeutet — wie noch gezeigt werden

[134]) Dialoghi p. 242. Leone stützt sich dabei auf Aristoteles, weil dieser erklärt, nicht das sei das Gut, was man begehrt, sondern das, was alle begehren (vgl. Nik. Ethik $VIII_3$ Schluß).

[135]) Pico, Commento p. 39.

[136]) Mit diesem „alten Schulsatz" hat erst Kant vollständig gebrochen. Volkmann a. a. O. II S. 422.

[137]) Dialoghi p. 30ff.

[138]) „Die Liebe ist von unserem freien Willen unabhängig. Denn frei wollen können wir nur das, was aus dem Denken, der Überlegung und Beratung hervorgeht. Wer aber erklärte, er hätte sich überlegt, diesen Mann oder dieses Weib zu lieben, den würden wir nicht für echt halten." Teichmüller a. a. O. S. 85.

wird[139]) — alles das aber, dem das höchste Wertprädikat zukommt, nach Leone im Einklang mit der höchsten Wertkategorie, der Vernunft, bleiben muß, nennt unser Philosoph diese Hintansetzung des eigenen Selbst hinter dem der geliebten Sache die „außergewöhnliche Vernunft". Diese ist höher als die ragione ordinaria zu veranschlagen, weil sie uns mit Recht rät, das weniger wertvolle Ich dem vollkommneren geliebten Ding nachzusetzen.[140]) Das sind die Vorbedingungen und der Verlauf der Liebe.

Worauf bezieht sich die menschliche Liebe?[141]) Plato sagt, auf das Schöne und zugleich Gute:[142]) Leone stimmt dem nicht bei. Für ihn sind schön und gut keine identischen Begriffe, sondern das Schöne ist eine Zugabe, die einem Guten anhaften kann, aber nicht notwendiger Weise muß, und zwar geistiger Art, denn das Schöne wird durch die mehr geistigen Sinne (Sehen, Hören) wahrgenommen.[143]) Die anderen Sinne haben nicht die Fähigkeit, ein Ding als schön zu empfinden, sondern nur als gut, d. h. als ihnen nützlich. Speisen, Getränke, gemilderte Luft können nicht als schöne, sondern nur als gute Dinge gelten und allein in Beziehung auf diese Eigenschaft geliebt werden.[144]) Das Gute ist der weitergehende Begriff,[145]) und so trifft denn hier die Definition des Aristoteles[146]) mehr zu als die des Plato, wenn er die Liebe im allgemeinen als das Streben

---

[139]) S. 35 unserer Arbeit.

[140]) Ficin, Commento p. 157.

[141]) Dialoghi p. 134ff.

[142]) Gorgias 474C, Symposion 201A: εἰπέ τἀγαθὰ οὐ καὶ καλὰ δοκεῖ σοι εἶναι; Ἔμοιγε. Timäus 87 C.

[143]) Das Schöne ist subjektiver Art, das Gute aber schon gut, ehe es vorgestellt und empfunden wird. Das Schöne und Häßliche ist den Begriffen schmackhaft und unschmackhaft zu vergleichen; das Gute und Schlechte den Begriffen süß und bitter. p. 131: nell' apparentia piu loco ha il bello ch'el buono e nell'essistentia piu il buono che' il bello.

[144]) Teichmüller a. a O. S. 235. „Es zeugt von einer oberflächlichen Beobachtungsweise, wenn man glaubt, die Liebe sei ihrem Wesen nach auf die Schönheit gerichtet . . . Die Schönheit ist nur eine Auszeichnung unter unzählig vielen andern, und sie kann nur wirken auf solche, die dafür einen besonders regen Sinn haben."

[145]) Pico, Commento p. 37: il bello dal buono è differente; come una specie dal suo genere. Teichmüller a a. O. S. 205.

[146]) Nik. Ethik $I_1$.

nach dem Guten bezeichnet. Um mit Plato jedoch nicht in Widerspruch zu kommen, schiebt Leone ihm die Ansicht unter, als ob er in seinem „Gastmahl“ nur die durch die höheren Sinne verursachte Liebe im Auge gehabt hätte.[147]) Bevor die Leonesche Definition der Liebe behandelt wird, soll der verwandte Begriff der Sehnsucht erörtert werden, um so denselben möglichst von dem der Liebe abzugrenzen und die präzise Fassung der Definition der Liebe besser verstehen zu können.[148]) Das Begehren eines Menschen geht immer auf eine noch nicht vorhandene oder wohl existierende, aber noch nicht in seinen Besitz gekommene Sache. Allerdings gilt auch hier die Reihenfolge esse nosse velle, aber der Begriff des esse muß auch auf die Möglichkeit eines Seins ausgedehnt werden. Allerdings nach einem nicht einmal der Möglichkeit nach vorhandenen, überhaupt nicht existieren könnenden Ding oder Zustand sehnt sich der Mensch gar nicht.[149]) Nicht kann eingewendet werden, daß die meisten Menschen nie zu sterben wünschen[150]) und damit doch ein Ding der Unmöglichkeit erstreben, denn viele halten das irdische unbegrenzte Weiterfortleben nicht für etwas Unmögliches nach den Exempeln eines Henoch und Elia, und wenn sie auch die Gewährung desselben für einen wunderbaren Eingriff Gottes ansehen, ersehnen sie doch für sich ein gleiches Wunder. Ferner kann das Begehren nach diesem Zustand nicht als ein Streben nach der Verwirklichung und Besitzergreifung einer neuen Sache gelten, sondern nur als ein Streben, ein schon im Besitz befindliches Ding, das Leben, nicht zu verlieren. Dagegen wird sich kein Mensch darnach sehnen, plötzlich fliegen zu können. Für die Erregung des Begehrungsgefühls ist die Existenzmöglichkeit des begehrten Dinges Voraussetzung.[151]) So kann der Kranke Gesundheit herbeisehnen, weil er sie in dem Gesunden als existierend erkennt, oder weil sie schon in ihm selbst vor seiner Krankheit wirkliches Sein hatte. So erstrebt der Kinderlose Kinderbesitz, da er

---

[147]) Vgl. unsere Arbeit Seite 7.
[148]) Dialoghi p. 4.
[149]) Dialoghi p. 188.
[150]) ibid. p. 189.
[151]) Dialoghi p. 4 ff.

diesen bei anderen Menschen vorgefunden und als angenehm erkannt hat. Die Existenz dieser Objekte genügt, um das Streben zu verursachen, ähnliche noch nicht vorhandene in Besitz zu bekommen. Solche Gegenstände sind dann nur reine Vorstellungsdinge, gewonnen aus den ihnen ähnlichen Vorstellungskomplexen.[152]) Dem Dargelegten entspricht die Definition des Begehrens als eines Willensimpulses nach dem aktualen Sein eines als gut erkannten mangelnden Dinges oder nach dem Besitz eines schon existierenden für gut gehaltenen Dinges.[153]) Liebe setzt auch einen Nichtbesitz voraus,[154]) aber mit dem Unterschiede, daß zur Erregung der Liebe der Besitz eines Dinges schon notwendig ist und dieser insofern geliebt wird, als man ihn mit jedem Augenblick von neuem und intensiver erstrebt. So ist Liebe ein Affekt, sich mit einer schon erworbenen, als gut erkannten Sache immer noch inniger zu vereinigen.[155]) Um die Verbindung mit einem solchen Gegenstande voll zu genießen, ihn vollständig zu besitzen, muß man in ihn — wie der technische Renaissanceausdruck heißt — sein eigenes Ich umformen. Man lebt nicht mehr in sich, sondern in dem geliebten Gegenstande[156])

---

[152]) In der modernen psychologischen Sprache ist dafür das Wort Phantasievorstellungen geprägt. Ebbinghaus a. a. O. I, S. 525, 527, 554.

[153]) Ganz analog nennt v. Ehrenfels (Werttheorie I, 6, 18) Begehren alles Wünschen, das gerichtet ist „entweder auf die Existenz oder die Entstehung eines Dinges."

[154]) Dialoghi p. 26. Deshalb kommt Leone auch einmal dazu, Liebe und Begehren für identische Begriffe zu halten, p. 123. Wohl auch unter dem Einfluß von Plato, der auch keine strenge Scheidung macht.

[155]) Dialoghi p. 6 u. 123. Vgl. Plato, Symposion 200D: σκόπει οὖν, ὅταν τοῦτο λέγῃς, ὅτι ἐπιθυμῶ τῶν παρόντων, εἰ ἄλλο τι λέγεις ἢ τόδε ὅτι βούλομαι τὰ νῦν παρόντα καὶ εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον παρεῖναι, ebenda 206A. Pico, Commento p. 34.

[156]) Dialoghi p. 132. Pico, Commento p. 93: . . . è necessario non solo nella mente avere di quella cosa buona cognizione, ma in quella trasformarsi. So suchte abenteuerlich genug Campanella „die Gesichtszüge der Männer, an die er schrieb, so viel als möglich nachzubilden, und äußerte gegen Gaffarelli: „Wenn es jemandem gelänge, eines Andern Züge, Mienen und Geberden ganz genau und vollkommen nachzuahmen, so würde er ganz gewiß an sich selbst erfahren, wie dem Nachgeahmten bei diesem Aussehen zu Mute ist." Carriere a. a. O. II, S. 241. Vgl. ferner Arnaldo della Torre a. a. O. p. 696. Ficin,

und überhäuft diesen mit Wohltaten, rein aus Selbstliebe, weil man damit sich nur Gutes tut. Und ist gar der geliebte Gegenstand ein beseeltes Wesen, so erfährt die Liebe erst ihre richtige Steigerung durch ihre Erwiderung von seiten der geliebten Person. Das Verhältnis der beiden verwandten Willensäußerungen Liebe und Begehren zueinander wird noch näher charakterisiert durch die Beziehung auf die drei Begriffe ergötzlich, nützlich, sittlich gut, unter die nach Leone alles Begehrens- und Liebenswerte gruppiert werden kann.[157]) In Anwendung auf ergötzliche, angenehme Dinge fällt Liebe und Begehren zeitlich zusammen. Der Trinker liebt und begehrt den Wein, bevor er ihn getrunken. Nach dem Genuß tritt nur ein Gefühl der Befriedigung und bei übermäßiger Fortsetzung desselben sogar Abscheu ein.[158]) Man kann das, was Leone hier sagt, ergänzen, indem man das Ergötzliche als Begleiterscheinung der periodischen Funktionen auffaßt wie bei der Nahrungsaufnahme und dem damit verbundenen Schmecken oder der Sexualfunktion.[159]) Gerade infolge ihrer Periodicität kann vom Gefühl der Liebe und des Begehrens die Rede sein, aber nur so lange, bis der Trieb gestillt ist. Liebe und Begehren nach dem Besitz des Nützlichen ist an kein menschliches Organ gebunden; es ist eben nichts Triebhaftes, dem durch die menschliche Natur ein Ziel gesetzt ist, sondern ein Wollen; und zwar treibt hier die Denkkraft den Willen an,

---

Commento p. 157: ogni pensiero della Amante si rivolge più tosto al servizio dello amato che al suo bene. Et l'Anima lascia indietro il ministerio del corpo suo e sforzasi trapassare nel corpo dello amato. Ibid. p. 43: Muore amando qualunque ama; perche il suo pensiero dimenticando se, nella persona amata si rivolge. Vgl. Volkmann a. a. O. II, S. 431/32. Teichmüller a. a. O. S. 68: „Hingabe des Ich an ein andres Ich; im strengen Sinne müßte eine solche Hingabe, wenn sie möglich wäre, zugleich der Tod der Person sein. Kätchen v. Heilbronn, Wittwenverbrennung der Indier." Von Ficin wird auch Commento p. 237 Artemisia moglie di Mausolo, Re die Caria genannt, welche die Asche ihres toten Mannes im Wasser trank.

[157]) Dialoghi p. 8. Aristot. Nik. Ethik VIII$_2$ δοκεῖ γὰρ οὐ πᾶν φιλεῖσθαι, ἀλλὰ τὸ φιλητόν· τοῦτο δ'εἶναι ἀγαθὸν ἢ ἡδὺ ἢ χρήσιμον. Vgl. Ficin (A. della Torre a. a. O. p. 638): Tre sono i fini che gli uomini pongono al loro operare o la virtù o il piacere o la richezza.

[158]) Vgl. Volkmann a. a. O. II S. 409.

[159]) Vgl. Ebbinghaus a. a. O. I 8. 549/50.

das Nützliche z. B. Reichtum zu erwerben, und wenn man ihn besitzt, eifert der durch keine Naturgesetze beschränkte Willen an, ihn immer noch in größerer Einigung und intensiver sich anzueignen.

So verdeutlicht sich auch die Behauptung unseres Philosophen, daß in Beziehung auf das Nützliche Liebe und Begehren zeitlich getrennt aufträten, daß wir den Reichtum ersehnten, wenn wir ihn nicht hätten, ihn liebten, wenn wir ihn besäßen. Ist das Streben nach Ergötzlichem rein sinnlicher Art, das nach dem Nützlichen eine Verbindung von sinnlichem und verstandesmäßigem Begehren, so ist die Liebe und das Begehren nach dem Sittlichguten[160]) reine Verstandessache. Dieses besteht darin, Tugend und Weisheit zu ersehnen und zu lieben, ein Hauptziel für den Menschen, da gerade diese Art von Liebe ihn von den niederen Geschöpfen unterscheidet, also seine Wesenheit ausmacht. Diese Liebe hat ihre Entstehung in der den Menschen eigentümlichen intellektuellen Seele, durch die er eigentlich erst den Namen Mensch verdient.[161]) Wie beim Ergötzlichen stellt sich schon vor dem Besitz eines sittlichen Gutes Liebe und Begehren nach dem betreffenden Gute ein. Leone mag vielleicht hier so zu interpretieren sein, daß dieser Umstand der nur geistigen Art von Tugend und Weisheit zuzuschreiben sei. Indem man diese ersehnt, beginnt man schon mit solchem Sehnsuchtsgefühl die Besitzergreifung. Ähnlich ist das Sittlichgute dem Nützlichen darin, daß man es während seines Besitzes liebt, man nämlich darnach strebt, immer mehr mit ihm sich zu einigen. Wie das Streben nach dem Nützlichen ist das nach dem Sittlichguten im Wollen begründet. Wollungen aber können unbegrenzt viele aufeinander folgen. In den meisten Gegenständen, die geliebt werden, fallen die drei Arten des Erstrebenswerten zusammen, denn die menschliche Natur ist in ihrem Streben und Wollen zu einheitlich, als daß jede Begehrung nur immer einer dieser drei Arten zugezählt werden könnte.[162])

---

[160]) Dialoghi p. 10: honesto. Honestum kommt in diesem Sinne sehr oft bei Cicero vor und vertritt bei ihm wie auch öfters bei Leone die Stelle des καλόν, vgl. Ritter IV, 162ff.

[161]) Pico, Heptapl. 60 und Ficin, Commento p. 70.

[162]) Dialoghi p. 13ff.

So ist das Gesundheitsstreben nicht nur ein Begehren nach Angenehmem, sondern auch nach Sittlichgutem, denn es beschränkt sich nicht auf die sentimenti materiali esteriori wie der Geschmack und der Tastsinn, sondern erstrebt auch sentimenti spirituali, ein allgemeines Lebensgefühl. Daß die Gesundheit auch wegen des Nützlichen ersehnt wird, ist unbestreitbar. Kinderbesitz liebt man wegen einer delettattione honesta, da man in seinen Kindern fortleben will, ferner der Nützlichkeit wegen, um ihnen seinen Besitz zu hinterlassen. In der richtigen gegenseitigen Liebe von Mann und Frau ist neben dem Streben nach Ergötzlichem und Nützlichen auch ein solches nach dem honestum vorhanden, eine Anschauung, die angenehm absticht von der seiner griechischen Vorbilder.[163]) Es gibt ein Streben nach wahrer Ehre, in der auch das honestum Platz greift, die man deshalb auch immer selbst nach dem Tode besitzen will.[164]) Die wahre Ehre darf aber nicht direkt als Ziel gelten, sondern nur als Belohnung für tugendhafte Handlungen und Gesinnungen. Ehre ist gleichsam nur der Index der erworbenen Tugenden.

In der Darlegung der Liebe nach Freundschaft ist Leone ganz dem Aristoteles gefolgt, die letzterer mehr würdigt als Plato.[165]) Freundschaft entsteht zwischen zwei Menschen infolge der Gleichartigkeit ihres Wesens und ihrer Interessen. Die Freundschaft aber, die nur aus einem gleichen Streben nach Nützlichem und Ergötzlichem entstanden, ist nicht die richtige, weil sie verschwindet, sobald die objektiven Beweggründe ausbleiben. Die wahre Freundschaft muß aus einer gleichen Neigung zur Tugend und zur Weisheit, aus einer gemeinsamen Begeisterung für das Gute und Wahre entspringen.[166]) Ein solches Freundschaftsbündnis allein vermag

---

[163]) Vgl. Plato, Zeller a. a. O. II, 1 S. 753; Aristot. Nik. Ethik $VIII_{15}$.

[164]) Eine Anschauung, die der mittelalterlichen schroff widerspricht.

[165]) Dem Aristoteles ersetzt dieselbe anscheinend das religiöse Gefühl, das dafür bei Plato stark vertreten ist. Vgl. Aristot. Nik. Ethik $III_1$ (φιλία) οὐ μόνον δ' ἀναγκαῖόν ἐστιν ἀλλὰ καὶ καλόν . . . καὶ ἔνιοι τοὺς αὐτοὺς οἴονται ἄνδρας ἀγαθοὺς εἶναι καὶ φίλους.

[166]) Sie unterscheidet sich dadurch von der Liebe, daß sie unbedingt Gegenseitigkeit voraussetzt. Vgl. Pico, Commento p. 34, 36. Ficin bei della Torre a. a. O. p. 638. Die ganze Darlegung erinnert auch an Spinozas Gedanke der Vereinigung ex ductu rationis Ethik IV 40.

zwei Menschen gegenseitig innig zu verknüpfen, und dieses hat auch „der Philosoph“ im Auge, wenn er sagt: il vero amico è un altro se medesimo.[167]) Die gleiche Neigung zur Tugend verursacht in ihnen beiden eine Entfernung vom Materiellen, ein Abstrahierenkönnen von ihrer gegenseitigen körperlichen Getrenntheit und eine Identifizierung ihres Denk- und Willensinhaltes, so daß eine solche Freundschaft aus zwei Personen eine macht.

Gott ist das höchste Gut und faßt infolgedessen das Sittlichgute aller Dinge in sich.[168]) Die Liebe zu ihm ist auch die erhabenste und vollkommenste, die der Mensch erreichen kann, und die von dem wahren Weisen am meisten erstrebt wird. Diese Liebe ist etwas ganz Natürliches im Menschen, da unsere Seele ein kleiner Strahl der göttlichen Glorie ist. Um Weisheit und Tugend zu erwerben, hat sie immer von neuem nötig, an dem göttlichen Lichte teilzunehmen, weil sie, obwohl klar geschaffen, doch durch die Verbindung mit dem Körper an der Ausübung der reinen Erkenntnistätigkeit gehindert wird. Das göttliche Licht erleuchtet die intellektuelle Seele immer wieder von neuem und vermittelt so unsere Erkenntnis. Die Erkenntnis, daß alle unsere Weisheit von Gott stammt,[169]) daß, indem wir ihn erkennen, wir das honestum eines jeden Dinges erkennen, verursacht in uns starke Liebe zu Gott, die sich in der Sehnsucht nach der größtmöglichsten Vereinigung mit ihm, in dem Streben nach Gottähnlichkeit äußert.[170]) Der Behauptung, daß man Gott überhaupt nicht lieben könne, da der endliche Menschengeist die unendliche Gottheit nicht ganz zu erkennen vermöge,[171]) was die eine Vorbedingung für die Erscheinung der Liebe sei, ist folgendes entgegenzuhalten: Wohl können wir die Erkenntnis, die Gottes Wesenheit erschöpft, nicht haben — sonst wären wir ja selbst Gott —, folg-

---

[167]) Dialoghi p. 133. Aristot. Nik. Ethik $IX_9$ 1170a ἕτερος γὰρ αὐτὸς ὁ φίλος ἐστίν.

[168]) Dialoghi p. 16ff.

[169]) Vgl. Spinoza Ethik V 32 u. Coroll.

[170]) Plato Theätet 176B; Plotin Ennead. $I_2$. Freilich müßte dazu das Wesen Gottes erst näher bestimmt werden.

[171]) Aristot. Nik. Ethik $VIII_{16}$.

lich auch nicht die Liebe zu Gott besitzen, die seinem Wesen rechtmäßig zukäme. Aber soweit es uns nach der Beschaffenheit des eigenen Geistes möglich ist, ihn zu erkennen, so stark können wir ihn auch lieben.[172]) Gerade aber dadurch, daß man nur einen Teil der Gottheit erfaßt, wird man durch die Liebe angereizt, nach der Erkenntnis des Ganzen zu streben, und so steigern sich wechselweise Liebe und Erkenntnis und heben sich einander immer gleichsam über sich selbst hinaus. Da aber die göttliche Wesenheit die erlangte Stufe der menschlichen Erkenntnis stets noch übersteigt, bleibt immer eine heiße Sehnsucht nach der noch zu erweiternden Erkenntnis Gottes im Menschen zurück, ein Streben, das niemals aufhört, selbst wenn man an die Grenzen des menschlichen Denkens gelangt ist.[173]) Dieser Eifer ermüdet nicht,[174]) ist auch nicht etwa die Ursache von Unlust oder Traurigkeit,[175]) sondern er als der auf eventuelle Erlangung einer noch höheren Erkenntnis hoffende treibt dazu, den Versuch zu wagen, noch über die Schranken des menschlichen Geistes hinauszudenken.[176]) Der Theorie nach wird allerdings in dem Augenblick der vollständigsten Erkenntnis Gottes auch die Liebe geschwunden sein, da bei einer solchen vollkommensten Einigung „nicht die geringste Spur von einem Mangel“ zurückbleibt.[177]) Besitzt man irgend einen Gegenstand, so tritt Ergötzung und Freude an dem erlangten Besitz,[178]) an der endlich vollständigen Verbindung mit dem geliebten Gegenstand ein. Sie sind das letzte Gefühl und Endziel der Liebesentwicklung, wenn auch das erste in der Absicht des Liebenden. Sie sind die Krone

---

[172]) Ficin, Della religione christiana p. 12: L'animo pieno d'Iddio tanto inverso d'Iddio si lieva quanto dal lume divino illustrato riconosce Iddio.

[173]) Vgl. Dialoghi p. 178 ... che essendo la sapientia molto piu ampla e profonda che l'intelletto humano, chi piu nuota nel suo divino pelago, conosce piu la sua larghezza e profondita, e tanto piu desia di arrivare alli suoi perfetti termini, à lui possibili, e l'acqua sua è come la salata, che à chi piu di quella beve piu sete pone. Pico, Commento, p. 95.

[174]) Plotin Enn. V 8 c. 4. τῆς δὲ ἐκεῖ θέας οὔτε κάματός ἐστιν.

[175]) Spinoza, Ethik III 59.

[176]) „Der Mensch muß bei dem Glauben verharren, daß das Unbegreifliche begreiflich sei, er würde sonst nicht forschen.“ (Goethe.)

[177]) Dialoghi p. 26.

[178]) Dialoghi p. 125 ff., 240 ff.

der Entwicklung und als Endpunkt wahrer Liebe nichts Verwerfliches. Allerdings ist, um wieviel die sensuale Liebe hinter der intellektualen zurücksteht, in demselben Grade die intellektuale Ergötzung wertvoller als die sensuale.

Wir sind am Ende unserer Darstellung. Die Arbeit hat es sich zur Aufgabe gemacht, helleres Licht auf die Naturphilosophie eines Renaissancephilosophen zu werfen und somit überhaupt einen Beitrag zum Verständnis der Renaissancephilosophie zu geben. Die Gedanken Leone Medigos „sind nicht bei so poetisch-festlicher Gelegenheit, wie die des Marsilius entstanden, bei jenem Gastmahle nämlich, durch das die Neuplatoniker den Geburtstag ihres Meisters, den 7. November, unter den Auspizien Lorenzos des Prächtigen und überdies im Hause eines Correggio feierten. . . . Sie blühten nicht in den Gärten der neuen Akademie, sondern sie enstanden unter den Dornen der Verbannung; daher stammt auch ihre größere Originalität.“ [179]) Die letzten Worte des zu feurigen Spaniers sollen dahin modifiziert werden, daß allerdings die Dialoghi di amore unseres Philosophen bisweilen die Werke Ficins und Picos an Geistestiefe übertreffen und deshalb ein allgemeineres Interesse schon verdienen, daß aber doch der Einfluß Ficins auf Leone in allen wichtigeren philosophischen Punkten zu verspüren ist.

Leones Lehre vom Weltall ist allerdings der Vorbote eines neuen Denkens, [180]) sie hat schon für die Naturerkenntnis das leisten wollen, „was die französische Revolution für die Ethik und Politik getan hat“. Leone schon hat „das Prinzip der égalité und fraternité betreffs der Naturphänomene“ [181]) durchzuführen sich bemüht. Und das hat er mit einer Begeisterung getan, die direkt erstaun-

---

[179]) Marcelino Menendez, Historia de las ideas estéticas en España in der Zimmelsschen Übertragung (Neue Studien S. 4/5).

[180]) Leone hat in bezug auf sie zwei Welten in sich. „Sein geistiger Habitus trägt einen Januskopf. Das eine Antlitz schaut zurück mit Liebe und Gefallen auf die Vorstellungskreise und Spekulationen des Mittelalters, das andere Antlitz jedoch hinein in die Gegenwart mit offenen lebensfrischen Blicken“ (Dilthey, Auff. u. Analyse d. Menschen im 15. u. 16. Jahrhundert, Arch. f. Gesch. d. Philos. IV, S. 609).

[181]) Worte Barachs über G. Bruno, Philos. Monatshefte, Leipzig 1877, XIII, S. 193/194.

lich ist, wenn man bedenkt, wie wenig er gerade die Wohltat der Gleichheit und Brüderlichkeit an sich erfahren durfte. Er besaß „Selbstentäußerung und Selbstvergessenheit genug, um die von erhabenem dichterischen Schwunge beflügelten Dialoge über die Liebe zu schreiben, welche ein Lobgesang auf die ewige, allmächtige und unwiderstehliche Liebe genannt werden können.“[182]) Das beweist gerade am besten, wie fest Leone von der Überzeugung einer alleinenden, allbeglückenden Liebe durchdrungen war.

[182]) B. Münz a. a. O. S. 434.

# Lebenslauf.

Ich, Ernst Appel, badischer Staatsangehöriger jüdischen Glaubens, wurde als Sohn des Rabbiners Dr. Meier Appel und seiner Ehefrau Anna, geb. Willstätter, am 1. April 1884 zu Homburg v. d. Höhe geboren. Ich besuchte, nachdem ich die Privatvorschule Gernsheimer zu Mannheim absolviert hatte, vom 10. Lebensjahre an das Großherzogliche Gymnasium zu Karlsruhe (Baden), welches ich im Jahre 1902 mit dem Zeugnis der Reife verließ. Hierauf widmete ich mich dem Studium der Philosophie und semitischen Philologie an den Universitäten zu Breslau (4 Sem.), Berlin (2 Sem.) und Erlangen (1 Sem.). Außerdem studierte ich 4 Semester an dem jüdisch-theologischen Seminar (Fränkelsche Stiftung) zu Breslau, 1 Semester am Collegio Rabbinico Italiano zu Florenz und 2 Semester an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums zu Berlin Theologie.

Während meiner Studienzeit hörte ich die Vorlesungen der Herren Professoren und Dozenten: Appel, Baumgartner, Brockelmann, Dessoir, Ebbinghaus, Falckenberg, Freudenthal, Hensel, Mittwoch, Pillet, Simmel, Sombart, Somrau, Stern, Wölfflin; Baneth, Brann, Chajes, Cohen, Elbogen, Horovitz, Margulies, Maybaum, Steinschneider, Yahuda.

Allen meinen Lehrern spreche ich meinen Dank aus.